Alteridad y exclusiones

Vocabulario para el debate social y político

Ana María Martínez de la Escalera Lorenzo

Erika Lindig Cisneros

(coordinadoras)

ALTERIDAD Y EXCLUSIONES

VOCABULARIO PARA EL DEBATE SOCIAL Y POLÍTICO

Ana María Martínez de la Escalera

Erika Lindig Cisneros

Coordinadoras

Este libro se publica gracias al apoyo recibido por la Dirección General de Personal Académico de la UNAM mediante su programa PAPIIT que sustenta proyectos de investigación como el que aquí ofrece a los lectores este vocabulario social y político. El proyecto referido se llama "*Alteridad y exclusiones: Diccionario para el debate*" IN400309, está integrado por Erika Lindig Cisneros, Armando Villegas Contreras, Lourdes Enríquez, Mauricio Barrera Paz, José Francisco Barrón Tovar, Francisco Salinas, Circe Rodríguez Pliego, Alicia Ponce Gaona, Luis Agustín Sánchez Arreola, Donovan Hernández, Alicia Pereda, Alejandra González y Ana María Martínez de la Escalera como responsable.

Índice

Prolegómenos

Nuestro libro expone un breve número de voces cada una de las cuales condensa, a su manera, los problemas actuales en la defensa de la dignidad de la alteridad y la diferencia dentro de la resistencia a las formas de exclusión, tal y como ellos aparecen en el debate no especializado sino social. No contiene por tanto conceptos que persigan una definición, como lo exigiría la corrección académica, sino nociones que ocasionan efectos discursivos y sociopolíticos diversos. En él se intenta dar cuenta de estos efectos de sentido y consecuencias prácticas para enriquecer el propio debate donde estos términos circulan. Este libro es, entonces, un vocabulario para la discusión pública; a ella se debe y a ella le debe todo lo que es y espera ser.

El acomodo de las voces se realiza siguiendo un orden alfabético; orden que acoge además estudios semánticos o pragmáticos de vocabulario y ensayos que puntualizan cuestiones muy particulares y en ellas se esmeran. Tal orden no es compulsivo; siempre puede intentarse cruzar o leer a contracorriente las palabras y los ensayos. Se espera sin duda que esta presentación pueda dar lugar a diversas y múltiples acometidas críticas e interrogativas por parte de los lectores. Así, junto a la lectura secuencial que sigue el orden predispuesto de palabras, estudios de palabras y contribuciones al debate, los ensayos podrán emprender otros posibles caminos que privilegien ligas críticas insólitas y creativas y tornen necesario consignar un nuevo vocabulario. Hemos dispuesto así un repertorio de textos de distinta factura. Estudios de vocabulario que muestran la polisemia y la historia semántica de los conceptos. Contribuciones al debate que incitan a problematizar lo que la tradición nos ha legado en lo que se refiere al vocabulario político-social. Pequeños lemas que se deberían leer con rapidez puesto que sólo pretenden introducir una cuestión o argumentos específicos, que después son tratados generosamente por los estudios y por los ensayos que extienden las preocupaciones semántico-pragmáticas respecto del vocabulario. Estos últimos a diferencia de las entradas breves van acompañados de sugerencias bibliográficas actualizadas que permiten a los lectores hacerse de una cultura básica para favorecer el debate público de asuntos que competen a todos; al fin habitantes de un país azotado por diversas crisis entre las que la del pensamiento no es la menos importante. Los emblemas o consignas por su parte no ofrecen bibliografía sino que han sido redactadas como una invitación a la discusión compartida. Esta última es el motivo tras la distinción entre emblemas y lemas, puesto que los lemas orientan en una sola presentación al sentido

las acciones interpretativas y de lectura desde una suerte de deber crítico estratégico y los emblemas presentan una unidad provisional de significados que pretenden la comprensión, tanto en la sincronía como en la diacronía de los conceptos abordados. Unidad que implica una postura teórica y política de la que puede diferir el lector. Las objeciones no sólo son deseables sino necesarias para el desenvolvimiento del debate. Se espera del libro que contribuya decisivamente al debate entre las academias de humanidades y de ciencias sociales y el activismo social, político y de género. Debate, cabe decir, interesado en cómo construir y defender la práctica de la crítica, en cómo hacerla sobrevivir a los embates de la reacción y al mismo tiempo en cómo elaborar un discurso propositivo que no cancele sino mantenga abierta la experimentación del porvenir a la sabiduría de la gente. Sabiduría hasta ahora castigada tanto por las formas disciplinario-institucionales de individuación y sujetación, como por las formas de control que uniformizan las experiencias y las reducen a la historia oficial, que mucho oculta y poco solaza.

***

El vocabulario mismo viene precedido por un debate y tiene la intención de dirigir hacia otro debate sus esfuerzos colectivos de indagación. Cabe puntualizar que aquí nos referimos a dos modalidades del debate adoptadas recientemente. La primera arriba mencionada corresponde a una modalidad que congrega, casi todos los miércoles desde 2005 en adelante, a un grupo diverso de estudiosos procedente de las academias en Humanidades y en Ciencias Sociales quienes, con común inclinación hacia el esclarecimiento de problemas sociales, se interrogan, problematizan asuntos e intercambian los argumentos a través de los cuales los problemas son públicamente manifestados, —se diría que lo realizan desde un mismo celo trans-académico, y con igual vocación social—1. Desde el inicio de los encuentros vimos aumentado nuestro número con la participación de activistas en género y en derechos humanos, quienes intervinieron e intervienen proponiendo asuntos y señalando la emergencia de diversos problemas que los límites de la profesión académica ha marginado, por razones estructurales e ideológicas. Cuestiones organizadas en torno a la triste problemática suscitada en la producción del género como una división y distribución forzada aunque paradójicamente voluntaria de las fuerzas diferenciales del cuerpo aplicadas al mundo. Otras disciplinas distintas de las humanísticas

1 Una de las tareas a las cuales la Universidad Nacional Autónoma de México nos dirige es precisamente a compartir con la sociedad nuestros conocimientos y, por qué no, las preocupaciones sobre la actualidad de los saberes producidos en su entorno según se asienta en la Ley Orgánica. El deber hacia la sociedad es una tendencia tanto incondicional como crítica. ¿Cómo ponerle condiciones a la sociedad para devolverle lo que es suyo, saberes y tareas de investigación, cómo entregarle lo que le pertenece sin hacerlo de manera crítica y responsable?

han provisto a los debates con los vocabularios corrientes a través de los que se lucha contra un permanente estado de injusticia. A través de estos usos del lenguaje ordinario, ellas y todos los que colaboran en la visibilización de las violencias cotidianas (económicas, sociales, étnicas, políticas, culturales, de género), no sólo denuncian sino que también hacen públicas* sus aspiraciones críticas, su deseo de pasar a la acción social y su fuerza para inventar lo humano y sus experiencias. Los vocabularios usados y los argumentos mediante los que son continuamente apropiados, reinterpretados hacia nuevos sentidos y conducidos a nuevas finalidades descriptivas, son ellos mismos pasajes a la acción. Son por ende actos de elaboración de sentido y no meros instrumentos del pensamiento y el discurso. Sin olvidar la importancia de las causas con las que nuestra comunidad de debate simpatiza —denuncia del feminicidio, de la trata de mujeres y otras exclusiones del presente; defensa de dignidades y derechos que asisten a la alteridad con la que se conversa en nuestra época—, otorgamos suma importancia a los vocabularios y argumentos porque derivan en experimentos efectivos de intercambio y producción de discurso y sentido. Hoy componemos una enigmática figura del debate.

La segunda modalidad del susodicho debate es aquel al que aspiramos contribuir. A este respecto el libro es una colaboración al debate por venir y al porvenir del debate interdisciplinario, en el que se trabaje anticipadamente una experiencia de lo humano fundada en la crítica que hoy se practica contra lo injusto. Lo que el debate mismo ambiciona con fervor es la apertura de la política. Si por política nombramos no el reino de la ley —lo jurídico-político— sino las solidaridades practicadas en nombre de la justicia pública, entonces el debate tendrá que examinar el vocabulario a través del cual él se sirve, y esa política es ejercida, para librarlo, en lo posible, de las apropiaciones de sentido de lesa humanidad.

Una fuerte ambición por suscitar el debate semántico-político dirige este volumen, pequeño pero sustancioso. Si el lector se apresura a hojear las entradas que siguen a continuación podrá constatar que las nociones aparecidas en esta introducción acompañadas por un asterisco son tratadas con amplitud en el interior del libro. Cada entrada del vocabulario —lema, consigna, emblema— y así mismo cada estudio de vocabulario, ensayo o contribución al debate se comporta como un acceso al mundo del intercambio reflexivo de opiniones, a la interrogación crítica, a la no conformidad con la estereotipia cultural ofrecida por los medios de información para pensar el presente de nuestra circunstancia, a costa de la genealogía de los asuntos comunes. Se trata entonces de llamadas a la crítica y llamados de atención que más parecen intrusiones, o invasiones y allanamientos al sentido oficial, o tomas del espacio público por el espíritu de estudio y por la práctica de la crítica, que tranquilas y herméticas contraseñas del universo teórico de lo político y lo social. Las partes

de este libro no pretenden ser definiciones teóricas. Actúan con la precisa fuerza realizativa del apotegma y la agudeza del ingenio estratégico insubordinado. Los términos seleccionados también permiten preguntarnos por la genealogía y modo de pervivencia de los problemas que ellos nombran; son la puerta al análisis de su estatuto semántico y pragmático en el debate político preocupado por el bienestar o el malestar social contemporáneo, y por mantener abierto y posible el propio devenir de este debate. Se espera que estos términos sugeridos faciliten la práctica del cuestionamiento crítico de los presupuestos y prejuicios y presenten a su manera una petición de cuentas al pasado, dejando abierta la puerta de lo por venir.

Opinamos que el estudio de vocabulario y la crítica a la que sometemos las expresiones sociales visibilizan los vínculos que las ligan a vicisitudes o acontecimientos sociohistóricas específicos, es decir a su campo de experiencia, pero también ponen a prueba su fuerza crítica y en cada caso confirman su poder para transformar el sentido y sus efectos prácticos, con consecuencias performativas. En este sentido las voces se comportan como los gestos. Si el gesto es la expresión de las afecciones del cuerpo, según una de las acepciones del mismo más probadas, el gesto del concepto visibiliza, condensándolas, a las prácticas a las que da lugar su uso, es decir que designa las afecciones (sumisas o indisciplinadas) y parcialidades sobre los cuerpos individuales. Ellas pueden ser consideradas marcas de las conmociones de la experiencia* tanto como reordenamientos moderados o radicales de la misma. La experiencia es tanto un conocimiento acumulativo como práctico sobre el hacer/decir, su eventualidad y su realización, su transmisión a otros y su circulación generalizada.

En el libro se analiza el uso de la terminología en el espacio público del debate y además se examina el estatuto y usos del propio debate, apuntando hacia las exclusiones generadas y hacia la diferencia emancipadora. Su vocabulario se presenta como un instrumento que, en términos prácticos, sirve para interesar al debate contemporáneo en el asunto, sin lugar a dudas determinante, de la eficacia ético-política de los discursos que versan sobre la alteridad y sobre las formas o procedimientos de exclusión, tanto sociopolíticos como teórico-institucionales. Y se presenta también, en términos puramente teóricos, como un ejemplo del funcionamiento de lo que hemos llamado una práctica crítica que analiza el discurso político de las instituciones académicas y el del activismo en derechos humanos, incluyendo los texto peculiares que llamamos memoria (o saberes de la experiencia) y el testimonio de grupos sometidos. Dicha metodología, en términos generales, se auxilia del análisis riguroso de los discursos y de un amplio conocimiento histórico de su ubicación (quién habla y quién es el interlocutor y los momentos de su enunciación) y de sus usos en contextos específicos (usos entendidos como enunciados

propositivos y como los efectos contingentes —aptitud, oportunidad y fuerza de ocasión— a que dan lugar en su temporalidad específica).

El futuro anima e incita el debate presente infundiéndole fuerzas con las que rebelarse contra las afecciones dominadas, la asignación y división de las funciones y trabajos, el cliché y el estereotipo, las respuestas y las preguntas estandarizadas. Este vocabulario simpatiza con el futuro.

Ana María Martínez de la Escalera

Acontecimiento (emblema)

Hay acontecimientos. Se les puede comprender como el encuentro contingente y a veces paradójico de múltiples y heterogéneos mecanismos singulares que no cuentan con un guión previo sino que, como los actores de la célebre comedia del arte, se improvisan sobre la marcha recurriendo a fórmulas a las que actualizan y modifican produciendo así una ocasión, una oportunidad de invención. Entre estos mecanismos que no responden a la iniciativa individual sino al efecto conjunto de sus fuerzas resultantes, hay cuerpos, discursos políticos y sociales, maneras de vivir, colectividades, prácticas, formas de sensibilidad, especies animales, vegetales y minerales, ficciones, etcétera. Por lo tanto no debe confundirse el acontecimiento con un evento o hecho objetivo, con una circunstancia, con una coyuntura, puesto que no se trata del producto esperado de determinadas condiciones de posibilidad. Se trataría más bien de lo que sobreviene práctica e inopinadamente, es decir por la fuerza que pone la alteridad en deshacer los entuertos de la dominación y hace espacio a las invenciones que no contribuyen a esta última. Pero tampoco es un milagro que produce una sola vez lo nuevo y que se opone simplemente a unas leyes determinantes. Hay acontecimiento, se dirá, cuando se realiza una continuación crítica, diferenciante y multiplicadora de la transformación de lo humano, transformación que tiene lugar mediante astucias afirmativas.

Acontecimiento (estudio de vocabulario)

El concepto acontecimiento se inscribe en varias discusiones contemporáneas que de una manera u otra retoman el campo problemático al que pertenece el *kairós* griego (se pueden pensar como conceptos pertenecientes a este campo problemático el tiempo mesiánico judío, el tiempo kairológico cristiano, la revolución, la utopía, la experiencia de invención intempestiva –*die Unzeitgemäß*– para Friedrich Nietzsche,1 la situación de Alain Badiou,2 el tiempo-ahora, "El torpe" o la felicidad-redención de Walter Benjamin,3 *Das Ereignis* de Martin Heidegger,4 el modelo o la constelación en Theodor W. Adorno,5 la circunstancia de Jean-Paul Sartre, la Justicia en Emmanuel Levinas, la acción en Hannah Arendt,6 la sobredeterminación o el encuentro aleatorio en Louis Althusser,7 la afirmación productiva en Gilles Deleuze,8 el "acontecimiento singular" de lo político según Jacques Rancière,9 o la resistencia de acuerdo a Daniel Bensaïd10).

Se le puede concebir como la perseverancia de una disposición en la que se conjuntan, articulan y funcionan, en un sentido contingente y paradójico, múltiples y heterogéneos mecanismos azarosos, singulares y productivos de experiencias y subjetividades. Pueden articular un acontecimiento cuerpos, fuerzas políticas y sociales, maneras de vivir, colectividades, prácticas, formas de sensibilidad, especies animales, vegetales y minerales, ficciones, etcétera. También puede concebirse como la emergencia de productos azarosos – de hábitos que conducen nuestro cuerpo y nuestra lengua, de discursos o leyes, de dispositivos políticos y ejercicios de poder, de mecanismos económicos, de invención de resistencia, de maneras de vivir. Cada cosa, cada acontecimiento es la aparición de circunstancias hechas de múltiples mecanismos azarosos, singulares y productivos. Incluso

---

1 *Cf.* NIETZSCHE, Friedrich, *II Intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid, Biblioteca nueva, 1999.

2 *Cf.* BADIOU, Alain, *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona, Gedisa, 2002.

3 *Cf.* BENJAMIN, Walter, *Discursos interrumpidos*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994: "en la representación de felicidad vibra inalienablemente la de redención" ("Tesis de filosofía de la historia") o "El orden de lo profano tiene que erigirse sobre la idea de felicidad. Su relación para con lo mesiánico es una de las enseñanzas esenciales de la filosofía de la historia." ("Fragmento político-teológico").

4 *Cf.* HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires, Biblos, 2006.

5 *Cf.* ADORNO, Theodor W., "I. Libertad. Para una metacrítica de la razón práctica", en *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid, Akal, 2008, pp. 199-275; o "La actualidad de la filosofía", en *La actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1991, pp. 73-102.

6 *Cf.* ARENDT, Hannah, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 2005.

7 ALTHUSSER, Louis, *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena Libros, 2002.

8 *Cf.* DELEUZE, Gillles, *Lógica del sentido*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

9 *Cf.* RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo*. Nueva visión, Buenos Aires, 2007: "La política, en su especificidad, es rara. Siempre es local y ocasional." (*Ibid*, 173).

10 *Cf.* BENSAÏD, Daniel, *Resistencias. Ensayo general de topología general*. España, El viejo topo, 2006.

se entiende como génesis, metamorfosis, alteración, transmutación y/o diferenciación tenaz. Se le debe estudiar singularmente y de acuerdo a discursos provisionales y críticos.[11]

No debe confundirse el acontecimiento con un hecho objetivo (sobre el cual trabajar o del cual apropiarse), con una circunstancia (a la cual afrontar), con una coyuntura (que requiriera dirección), con un evento (objetivo, histórico, político, etcétera), puesto que el acontecimiento no debe pensarse bajo la interpretación de una cosa que sucede de acuerdo con sus condiciones de posibilidad. Se trataría más bien de lo que sobreviene práctica e inopinadamente y que redistribuye, altera, modifica, remodela, diferencia, las capacidades de los cuerpos, las relaciones de las colectividades, los hábitos establecidos, las fuerzas del lenguaje, etcétera. Pero tampoco es un milagro que produce una sola vez lo nuevo y que se opone a unas leyes determinantes. Pues antes de que el acontecimiento impida hacer algo contra lo que ha sucedido (milagrosa o factualmente), se trata de la continuación crítica, diferenciante y multiplicadora de una transformación que exige y pone en operación respuestas o experiencias afirmativas frente a lo que sucede. De allí que mostrando el carácter de artefacto, lo técnico en cualquier cosa, permita la producción de subjetividades y sus relaciones.

El concepto y la palabra acontecimiento han servido como instrumentos para evaluar producciones, modificaciones, alteraciones, distribuciones. Por ejemplo, ha permitido hacer la genealogía de la repetición de elementos, características o sentidos de un acontecimiento histórico (elementos totalitarios en dictaduras del cono sur de América) oponiéndose a la tesis de la singularidad extrema de algo acontecido (inefabilidad e incomprensibilidad de un horror extremo como el de la *Shoa*); o hacer la genealogía de los mecanismos de crueldad que conforman el mecanismo de "trata de personas" que repiten toda una historia de la violencia sobre los cuerpos. Permite valorar surgimientos políticos y alteraciones sociales. Por ejemplo, la cuestión de la solidaridad o de la práctica de lo político en la ley revolucionaria de las mujeres zapatistas. Permite justipreciar el sentido de la configuración de una forma de individuación. Por ejemplo, la cuestión del modo de transmitir un acontecimiento: como testimonio, como re-actuar, como archivo (escritura, cine, soportes técnicos). Permite apreciar el alcance, la dirección, la significación (vital, política, social, etcétera) de un suceso, un proceso, un procedimiento, un aparato, etcétera. Así es posible tratar el nacimiento del vocabulario del feminicidio; es decir, ese conjunto de discursos que tratan de decir y pensar la necropolítica[12] feminicida –multiplicidad de mecanismos de

---

11 *Cf.* FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets, 1992.

12 *Cf.* MBEMBE, Achille, "Necropolitics", [en línea] en <www.jhfc.duke.edu/icuss/pdfs/Mbembe.pdf> [Consulta: 17 de abril, 2012]

soberanía puestos en operación por grupos diversos que ejercitan un derecho de vida y muerte sobre cuerpos de mujer.

José Francisco Barrón Tovar

Bibliografía citada y sugerida:

ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid, Akal, 2008.

-----------------------------, *La actualidad de la filosofía*. Barcelona, Paidós, 1991.

ARENDT, Hannah, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 2005.

ALTHUSSER, Louis, *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena Libros, 2002.

BADIOU, Alain, *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona, Gedisa, 2002.

BENJAMIN, Walter, *Discursos interrumpidos*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

BENSAÏD, Daniel, *Resistencias. Ensayo general de topología general*. España, El viejo topo, 2006.

DELEUZE, Gillles, *Lógica del sentido*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

DERRIDA, Jacques, "Jacques Derrida, penseur de l'événement" Entrevista para *L´Humanité* del 28 de enero de 2004 [en línea] en <www.humanite.presse.fr> [Consulta: 14 de junio, 2006]

FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*. Buenos Aires, Tusquets, 1992.

HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires, Biblos, 2006.

LAZZARATO, Mauricio, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid, Traficantes de sueños, 2006.

MBEMBE, Achille, "Necropolitics", [en línea] en <www.jhfc.duke.edu/icuss/pdfs/Mbembe.pdf> [Consulta: 17 de abril, 2012]

NIETZSCHE, Friedrich, *II Intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Madrid, Biblioteca nueva, 19f99.

RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo*. Buenos Aires, Nueva visión, 2007.

Alteridad y Diferencia (emblema)

Se dice de una condición que marca la relación con los otros (saberes, grupos o individuos, humanos o animales, cosas y estados de cosas), y que precisa lo considerado como diferente. Toma también la forma de un trabajo de la diferencia que interviniendo en la constitución de subjetividades, en la formación de las identidades histórico-sociales abre

la conformación identitaria a los avatares del tiempo y de las circunstancias (materiales, pasionales y políticas). Además se hace uso frecuente de la noción de alteridad en la instancia de los discursos. Allí la diferencia[1] incide sobre la unidad, la homogeneidad del sentido y de sus devenires al interior de los saberes, los argumentos y el intercambio verbal en los espacios públicos mostrando su carácter provisional a través de sus empleos en el debate, la controversia, la decisión colectiva, la demanda. En ambas instancias la alteridad opera sobre las formas de exclusión que son constitutivas de los grupos, individuos y subjetividades visibilizando las relaciones de dominio que las estructuran y les dan sentido, transformando la reproducción mecánica de la subordinación en nuevas relaciones no dirigidas al dominio. Decimos entonces que la alteridad trabaja parasitariamente toda identidad, pero no se presenta como su opuesto antagónico (identidad/alteridad).

[1] La diferencia es una operación que tiene lugar, de manera productiva, en el discurso y sus escenarios: conversaciones y debates, enunciación cotidiana o experta. Produce inventando (mediante relaciones de poder) y produce jerarquizando, oponiendo o excluyendo mediante relaciones de dominación. Interesa la primera forma de producción a la que no se puede referir la asimetría sino el devenir del sentido y del uso que sólo sería diferenciante pero no causa o razón de la desigualdad (por ejemplo frente a la ley). Esta operación es constitutiva de la alteridad y sus escenarios cuando se comporta inventando o imaginando nuevas experiencias de lo viviente.

Deber de alteridad (lema)

Puede pensarse en razón de lo anterior un deber de alteridad, que implica hacer públicos, sometiendo al debate argumentado, sus significados y efectos. Este deber, que no imposición o coerción, es un llamado a no cancelar la demanda que viene del otro y que nos obliga a responder. Es entonces un llamado a no reducir al otro o a los otros a la figura de un ego singular o colectivo paradigmático y/o arquetípico (antropocéntrico, etnocéntrico, falocéntrico) y surge de los intercambios públicos tanto como de la praxis de la crítica. De esta última se desprende una política de la alteridad en defensa de la dignidad de lo extranjero, política que trata cualquier ocasión de alteridad como singular e irreductible.

Apropiación (emblema)

El término apropiación designa un procedimiento y no una finalidad; procedimiento mediante el cual un discurso se privatiza y se vuelve exclusivo de grupos, individuos e instituciones. Esa exclusividad que caracteriza a la academia y a otras instituciones, asigna el discurso a determinados actores y decide en qué condiciones debe utilizarse así como su designación o referencia. El primer efecto de dicha privatización es que los discursos son neutralizados y desligados del debate* y así retirados de su uso público* por otros actores sociales. Así la apropiación exclusiva cancela coercitivamente los efectos disruptivos de la retoricidad pues fija la significación de una palabra o de un discurso, naturaliza aquello que refiere y posibilita la exclusión de su crítica. En un primer acercamiento la retoricidad se explica como una condición de los intercambios discursivos que escapa a la privatización, se trata de una condición de la lengua que actúa estratégicamente. Esta condición da cuenta dela producción del sentido como excedente de significación, excedente desde la perspectiva de la gramática, la lingüística y la lógica del lenguaje y que por ello llamamos retórico, sólo aparece en la instancia de la pluralidad de usos públicos del discurso.

Archivo (lema)

Se dice de un artefacto producto de la acción de archivar. Por su parte archivar querría dar nombre a varias acciones historiográficas complejas como registrar, conservar, proteger e incluso vigilar documentos cuyo fin es organizarse en un archivo autorizado por el mismo saber historiográfico. Su límite es un espacio institucional al que se otorga un fundamento de autoridad o poder (originario, soberano, mitológico, democrático, etc.). Implica en mayor medida la unidad de algo, cosa o estado de cosas a los que llamamos archivo incluso cuando este último es de naturaleza heterogénea. Según el caso puede tratarse de un archivo físico o de uno virtual, electrónico. La unidad que de él se espera, puesto que su objetivo es dar orden a lo disperso y/o heterogéneo, puede serle dada a través de la materialidad de un soporte, por ejemplo los casos de la foto, del film, del documento publicado, etc. Pero no debemos olvidar que el archivo selecciona aquello que registra. Elige lo que merece preservarse y lo acomoda según un orden; clasifica el material y le otorga la dignidad del documento. Quien archiva o lo que archiva, pues puede tratarse de un programa o diseño para capturar y conservar, toma la decisión sobre que debe ser observado, detectado y considerado como registrable, es decir material propiamente de archivo. Ello define entonces lo archivable o condición de documento, marca por la cual se califica lo perteneciente al archivo y lo que escapa, inclasificable, a su fuerza. De esto hablaremos al final de esta entrada. Decimos entonces que el archivo, o sea la práctica de archivar, es excluyente. Cuando se intenta incluir lo excluido, esto último disuelve la unidad del archivo, sus requisitos, sus criterios, en suma, lo archivable mismo, la condición central de la archivación y su tarea de guardián de la historia. Al incluir lo difícilmente incluible se pone en duda si el archivo es simplemente un contenedor de la memoria, o bien la operación o máquina que conserva instrumental y técnicamente algo; y más probablemente sea todo lo anterior, o sobre todo, sea una manera de intervenir sobre la presencia del pasado y de la memoria en la actualidad, y sea un modo de dar significado, sentido y legitimidad a lo que escoge de lo anterior para conservar, preservarlo del paso del tiempo y su efecto destructor, u ofrecerlo al sentido y a la sensibilidad de futuras generaciones. Si escogemos esta última actividad compleja se admitirá que las acciones de registro, inscripción y conservación de un fondo dado, siempre modifican lo que es archivado. Lo adecúan a un soporte por ejemplo, le dan vivacidad, restaurando hasta lograr un cierto estado prístino de la cosa o documento (estado ilusorio sin duda), lo formatean y remasterizan dejando ver relaciones visuales que quizás no eran visibles antes, como es el caso del film y además, recontextualizan el material ofreciéndolo de cierta manera muy determinada, a la mirada y al tratamiento de un público espectador. Archivar desde luego ejerce una específica fuerza —no contra lo que excluye del ámbito de la memoria únicamente—, sino contra la misma memoria de la que dice proceder como acción

sustantiva. Hay pues una tarea para el pensamiento y para el debate argumentado: visibilizar esa fuerza archivante, ese poder del archivo para dar forma y figura a la memoria de los oprimidos y al recuerdo social, y también esa capacidad de ocultar su propia presencia coercitiva o poder excluyente. Aquí la violencia no es absoluta y su fuerza no es letal. Aunque sin duda se trata del ejercicio del poder que además de prohibir o intentar borrar, produce justamente el archivo. Hay también intereses institucionales internacionales que atraviesan los archivos, es decir que trascienden las fronteras nacionales como es el caso del archivo de demandas presentadas ante la Corte Internacional de Derechos Humanos e intereses meramente nacionales cuyo alcance se limita a actuar en el interior de las instancias jurídicas estatales. O sea los archivos oficiales pueden ser intervenidos; estas acciones de intervención se manifiestan bajo la figura del anti-archivo. Sus productos, inclasificables como les llamamos más arriba, están próximos a las memorias sociales y colectivas, y confluyen en la tradición de los oprimidos, esta última resultado de pasarle el cepillo a contrapelo a la historia, según Benjamin.

Crítica de una categoría: género (contribución al debate)

El estado de la problemática de género,1 resultado de un consenso estabilizador de las diversidades y del disenso, no existe, con excepción si cabe de un acuerdo muy general respecto a que se debe encarar racionalmente, por medios legales y políticas públicas, el problema de la inequidad y de la violencia contra las mujeres. El marco jurídico nacional e internacional que alerta y visibiliza la discriminación de la mujer da por hecho la suficiencia de este acuerdo general. En efecto, en el año 2005 la Secretaría de Relaciones de Exteriores de México, el UNIFEM (Fondo de desarrollo de las naciones unidas para la mujer) y el PNUD (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo establecido por la asamblea general de la ONU en 1965)2 publicaron conjuntamente una *Compilación Seleccionada del Marco Jurídico Nacional e Internacional de la Mujer*. Con el propósito de hacer más comprensible y posibilitar su manejo, esta compilación introduce al final del grueso tomo un apartado de cuatro cuartillas llamado *Glosario y Definiciones* dedicado a precisar los límites del uso de expresiones centrales en la redacción de los documentos internacionales y para aclarar sus implicaciones normativas. En dicho glosario el término *género* aparece utilizado en las siguientes entradas: equidad de género, género, perspectiva de género, integración de la perspectiva de género. Del género se especifica que:

> hace referencia a los roles, responsabilidades y oportunidades asignados al hecho de ser hombre y ser mujer y a las relaciones socio-culturales entre mujeres y hombres y niñas y niños. Estos *atributos*, *oportunidades* y *relaciones* están socialmente construidos y se aprenden a través del proceso de socialización. Son específicos de cada cultura y cambian a lo largo del tiempo, entre otras razones, como resultado de la acción *política*

Se trata de un buen intento de definición si lo leemos desde la finalidad de buscar un cierto grado cero en la instancia de los acuerdos en torno al género como práctica evidente; pero tiene sus problemas. No es el menor de ellos, el que su función sea consensuar las diferencias de interés y opinión de los expertos y de los posibles usuarios de las reglamentaciones internacionales. Por el contrario, habría que decir que la diferencia y la discrepancia ayudan en la generación de soluciones a problemas concretos, no son algo que deberíamos acallar mediante consensos. Esto es, el consenso es una modalidad de exclusión de las diferencias y los desacuerdos, y por tanto un instrumento que niega la pluralidad. En otro sentido, "los roles, responsabilidades y oportunidades asignados al hecho de ser hombre

1 La palabra género ha sido tratada de muchas maneras: como idea, concepto, categoría, noción crítica y debatible. Es desde este último tratamiento desde donde se enuncia el presente ensayo.

2 El PNUD tiene seis esferas prioritarias de influencia: gobernabilidad democrática, reducción de la pobreza, prevención de crisis y recuperación, energía y medio ambiente, tecnología de la información y las comunicaciones, VIH/SIDA. MJNIM, p. 615

y ser mujer" son entendidos como productos socio-culturales, que por lo tanto, pueden ser sustituidos, según la lógica del mercado que preside nuestro presente, por otros productos considerados más adecuados. Pero es precisamente esta lógica capitalista de los intercambios la que debe ser abandonada porque ella no deja ver que el género es una práctica, es decir un proceso y no producto. Proceso, por si fuera poco, generalizado en lo social.

En lo que respecta al texto mismo, él está escrito en la lengua oficial de los expertos académicos, juristas y políticos, cuyo interés por el género consiste en determinarlo solo como un asunto de competencia jurídica, su tipificación regida por un marco nacional e internacional del derecho y su castigo o rectificación gobernados por la política nacional entendida, también, de manera oficialista y oficiosa como fuente de "acciones políticas". A este respecto, la violencia de género, es decir la práctica o acción —no centralizada por una sola institución del estado3— mediante la que se reparte la población en dos grupos jerárquicamente vinculados, vuelve a ser realizada a través de los mismos documentos que presuntamente la quieren erradicada de la vida colectiva. Esta ocasión, la apropiación violenta del género se realiza al reinscribir la violencia en el plano social opuesto al plano político y al caracterizarla como un asunto de origen social, cultural o tradicional, en cierto sentido natural y exterior al escenario político, que sólo el Estado4, mediante sus políticas públicas, puede resolver desde un cierto afuera. Pero todo en la violencia de género pertenece al mismo orden de inmanencia.

Sin embargo, en última instancia el problema no consiste en que el texto citado oponga el estado al plano de la sociedad y al individuo, cosa por otra parte que si tuviéramos tiempo deberíamos impugnar; insisto, el problema es que se reduce a lo meramente "contingente" la competencia de los individuos y colectivos, afectados por la acción excluyente del género, para hacerse cargo de sus problemas. Aquí lo contingente equivale a lo ineficaz. A este respecto, el texto testimonia la inveterada costumbre de exigir al gobierno aquello que la solidaridad y organización horizontal comunitaria podrían resolver si

---

3 ¿Podremos hablar quizá de aparatos ideológicos del estado? Cf. ALTHUSSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del estado.* Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.

4 Un Estado, insistamos, asumido como exterior y posterior a la sociedad y al individuo, a quienes tiene por tarea atender, administrar sus intereses y defender. En este modelo estereotipado la sociedad y el individuo son concebidos como tradicionales o naturales, forzando aún más el estereotipo para integrar el significado de racionalidad como atributo y atribución del estado y el significado residual de tradicional e irracional como límite de posibilidad de la sociedad y del individuo. En este modelo explicativo y valorativo acrítico y ahistórico, las experiencias y la memoria de las experiencias (memoria colectiva) de los individuos y sus prácticas comunitarias o colectivas son descalificadas en función de su carácter pasajero y se les recrimina su incapacidad o desinterés por reorganizar el estado.

pusieran manos en el asunto. Manos colectivas cuya fuerza de extensión y de pervivencia debe ponerse a prueba. Por el contrario, el resultado de delegar en las acciones centralizadas de gobierno lo que pertenece a la oportunidad de emancipación de la solidaridad, es que lo colectivo es expropiado de sus derechos de toma de decisión antes de que puedan llevarse a efecto. Resolver un problema social inicia, en los documentos de esta compilación, mediante el olvido de la eficacia realizativa de la acción solidaria, reduciéndola a una demanda a la autoridad. En la interpelación a la autoridad ésta queda refrendada. Por si lo anterior no fuese suficiente, la violencia de género se interpreta como un asunto anormal que debe ser corregido: un delito que exige el castigo a los culpables, la reinvindicación de las víctimas, etc., El problema es que la violencia de género no es un únicamente un delito, y por lo tanto fuera de lo considerado normal o común, exterior a una sociedad y a una cultura cuyo gobierno no hubiera podido cumplir con su deber racional de detenerla. La violencia* de género es constitutiva del programa civilizatorio. Y por ende, el asunto es que no se trata de un problema que pueda resolverse aplicando un castigo jurídico. No hay que resolver sino evitar esa práctica constitutiva de lo social que vuelve a una parte de la población susceptible al daño y a la discriminación. Y evitar implica poner en práctica la imaginación social y las formas solidarias que la realizan en la configuración de una experiencia cultural otra. Pero antes habrá que hacer la historia crítica de esa partición constituyente.[5] Como señalé más arriba no puede pedírsele al estado que resuelva lo que él mismo reproduce al monopolizar el ejercicio de la violencia en el decir/hacer mediante instituciones bien conocidas de atención a la salud pública, a la educación, la cultura y la investigación, a la administración pública, a la promulgación de leyes, tomando en cuenta al aparato familiar y a las iglesias. Estas instituciones naturalizan la violencia de género al hacerla depender necesariamente de una biología percibida como destino y no como historia. En esta "biologización" de la vida (reducción de la experiencia de lo vivible a una ideología que procede en líneas generales de la biología), los dos sexos[6] funcionan

---

5 ¿Pertenece la violencia que reparte individuos y tareas a la tradición? ¿Qué papel ocupa la sociedad política y sus instituciones en la reapropiación y refuncionalización (conducción hacia otros fines de los originales) de la misma? Refuncionalizar es una reinterpretación de algo en función de nuevos propósitos, es una apropiación de modo nuevo de algo viejo, es la adaptación de algo a nuevas funciones. Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *La Genealogía de la moral.* Madrid, Alianza, 1983.

6 ¿Qué se dice/hace cuando se apela a la sexualidad como marca natural y componente sustantivo o esencial del género? Empecemos por lo que se hace: ¿Por qué la reproducción sexuada de la especie *debe ser el fundamento de lo social* si al mismo tiempo se insiste en que lo social se autoconstituye escapando a las limitaciones naturales y en lucha contra la naturaleza? ¿Por qué la reproducción sexuada —producto de la evolución de la especie humana tejida por momentos de cambio y devenir sin sentido alguno y ella misma sin sentido o finalidad última—, se vuelve en manos de la violencia de género o su imaginario la finalidad o sentido de la vida en sociedad? Sigamos por lo que se debería hacer en lugar de lo anterior: Aquí apelaríamos tanto a la teoría evolutiva darwiniana y su práctica contemporánea, la historia natural, como a la crítica de

marcando todo lo social; por ejemplo actúan como fundamento heterosexual de los vínculos de solidaridad prepolíticos, en este caso los lazos de sangre reconocidos por el estado como originarios de lo social-natural. La biologización legitima la confusión entre el hecho del nacimiento y el derecho de nacionalidad; y paradójicamente recluye ambos en la "vida privada", pese a que dicha fusión sostiene la categoría de territorialidad que es uno de los asientos constitutivos del Estado moderno (pueblo, territorio y soberanía)7. La experiencia u ocasión de las luchas feministas tienen otra cosa que contar. Los saberes de la gente generados a través de las luchas por sus derechos importan, e importan mucho. Se podría aprender a reconocer estos saberes y a mantenerlos en la memoria colectiva, como parte del intercambio y la sobrevivencia de la experiencia de otras generaciones en la nuestra. Esta es la primera acción de sabiduría y deber de justicia que emana de la solidaridad como un asunto que tiene lugar entre grupos e individuos, y no entre ellos y la sociedad política que quisiera seguir actuando como un juez sin parte. Como es bien sabido los jueces siempre son parte interesada.

La ubicación de la *categoría de género* en el enclave de uno de sus usos y finalidades prácticos, es decir como definición consensuada, base desde la cual generar políticas públicas y vigilar su desempeño, nos permitirá hacer algunos comentarios más. Se reparará en los límites de posibilidad (que no queremos confundir con la realización de las mismas políticas) que este contexto reclama. No sólo es el estado con su aparato el interlocutor privilegiado e interesado en este discurso analizado; el otro interlocutor-usuario que el discurso señala y produce como tal, es el experto. No sólo son estos especialistas los que enuncian las políticas públicas sino que son los elegidos para vigilar su desempeño, ideando técnicas para medición de la implementación de políticas públicas, para el cálculo de consecuencias, de ganancias y de pérdidas para el estado considerado como empresa, para la elaboración de saberes o racionalidades técnico-instrumentales dependientes de lo estadístico, para producir formas de seguimiento, etc. Todo ello considerado privativo de un saber experto, académico y tecnológico-racional exterior y opuesto a los saberes de la experiencia de los colectivos.8 Una vez más, la comunidad y su fuerza de resistencia se disuelve y se excluye de un mundo de privilegios donde unos son inducidos a lo global y

---

Nietzsche en *La genealogía de la moral* con el propósito de insistir en que la función o finalidad y sentido de un órgano o elemento biológico es una interpretación que se hace pasar por una esencia. Lo que un órgano hace en un estadio evolutivo singular no es una condena ni un futuro ya determinado de antemano sino un acontecimiento que puede o no repetirse en esa especie o en cualquier otra, sin que podamos derivar de ello una intencionalidad indubitable de la vida.

7 Cf. CERRONI, Umberto, *Política*. México, Siglo XXI, 2010.

8 Esta oposición o polarización se verifica sobre el modelo ilusorio (acrítico) que antagoniza lo racional y la memoria de la experiencia, cuyas formas de transmisión se imaginan mutuamente excluyentes.

otros, la mayoría, son condenados a quedar presos de los peores excesos de lo local (incluyendo la ambición ilusoria de la emigración).9 Este interlocutor, considerado una de las partes a las que va dirigida la compilación, como sabemos, se forma académicamente como un profesionista que defiende, por principio, 10 sus propios intereses en tanto miembro de una élite globalizada.11

Frente a esta figura típicamente internacionalizada habrá que insistir en unas humanidades críticas, que de estar atentas a las presiones del mercado de trabajo y a los placeres de la mundialización (turismo académico), pasen a atender a las violencias que las presiones y sus placeres correlativos infligen sobre los cuerpos solidarios. En este sentido, erigir y sostener instituciones de mujeres para las mujeres, como detentar cargos y funciones dentro de la jerarquía oficial (demócrata, capitalista y paternocentrada) apoyándose en las cadenas de afecto, es decir en la explotación sentimental y servil del trabajo de otras mujeres, no puede ser una opción sino una claudicación al trabajo de la imaginación y a las estrategias de resistencia, una resistencia que construye lazos de solidaridad más allá de las estructuras conocidas de poder.

Asimismo, el sustantivo de "mujer", el de "hombre" y el término de género deben permanecer como aquello que debemos discutir. Es esperable que el debate abra la imaginación del decir y del hacer, con lo cual inventar una humanidad otra. Como sabemos en la actualidad la humanidad no existe en ejercicio, sólo en las utopías; en la práctica lo que

---

9 Viene aquí muy a propósito el siguiente trabajo de Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, FCE, México, 2010. En él se argumenta que contra la idea muy extendida según la cual la globalización es "un proceso irreversible que afecta de la misma manera y en idéntica medida a la totalidad de las personas" (p.7) debemos observar que "los procesos globalizadores carecen de esa unidad de efectos que generalmente se da por sentada. Los usos del tiempo y el espacio son tan diferenciados como diferenciadores. La globalización divide en la misma medida que une: las causas de la división son las mismas que promueven la uniformidad del globo."(p.8). Junto con las dimensiones planetarias emergentes, se pone en marcha un proceso localizador, de fijación del espacio (p.8). Los individuos reaccionan poniendo en práctica sus ilusiones imaginarias: el bienestar y progreso que acompañan el mito del migrante. Esta reacción surge cuando el individuo vive que "ser local en el mundo globalizado es una señal de penuria y degradación social. Las desventajas de la existencia localizada se ven acentuadas por el hecho de que los espacios públicos se hallan fuera de su alcance, con lo cual las localidades pierden su capacidad de generar y negociar valor (según el esquema del mercado capitalista) (p.9).

10 Por principio y no por vocación incondicional hacia la alteridad.

11 Estos intereses toman hoy la figura de la tan festejada "hibridación" de la cultura superior, es decir, "la cultura de la cima globalizada…En la actualidad, los centros de producción de significados y valores son extraterritoriales, están emancipados de las restricciones locales; no obstante eso no aplica a la condición humana que esos valores y significados deben ilustrar y desentrañar." (op.cit. 9)

hay son individuos configurados por el género, la clase, el idioma y la nación de pertenencia, y la historia particular de sus luchas.

Pensemos que los límites de posibilidad que hacen utilizable la categoría de género para las políticas públicas son también los límites de nuestras renuncias. No renunciemos a las experiencias de la memoria que nos relatan no sólo actos de heroísmo protagónico sino, lo que es mejor, nos narran la perseverancia del cambio: la refuncionalización12 de las prácticas de solidaridad y la resignificación de la amistad. A este respecto Nietzsche explicó inmejorablemente el deber pragmático que dicta que debe distinguirse la efectiva utilización de alguna cosa, o estado de cosas en el decir y en el hacer, de su inserción en un sistema de finalidades determinado. En este sentido, algo, por ejemplo ciertas prácticas colectivas pueden ser reutilizadas, una y otra vez, en dirección a nuevos propósitos o sea que pueden ser refuncionalizadas. Alguna cosa, por ejemplo un discurso, puede ser reinterpretado más de una vez en condiciones por demás diferentes y con propósitos también distintos. Las tecnologías y los discursos pueden ser apropiados de un modo nuevo; así por ejemplo la amistad puede ser transformada y adaptada a otra utilidad, puede ser reinterpretada de tal manera que el sentido y la finalidad anterior sean efectivamente olvidados y borrados. Todo ello son indicios de que algo ha ejercido el poder suficiente para imprimir sobre las cosas otra función. La función desde luego pertenece al dominio de la interpretación y a la relación de fuerzas donde tiene lugar repetidamente la acción de interpretar o reinterpretar. Por lo tanto, ¿mediante qué procedimientos se consigue el cambio de sentido? ¿Con qué instrumentos o armas se cuenta para ese cambio? La respuesta, podemos adelantar, deberá buscarse mediante un examen de los escenarios donde han tenido lugar las luchas entre las fuerzas interpretativas existentes, en una oportunidad específica. Este tipo de examen lo conoce bien la crítica.

Observemos entonces que la categoría de género (teórica y académica) debe su utilidad o su función a su renuncia explícita a la crítica13(redacción como decíamos de políticas públicas para normar las oportunidades y relaciones más que para evitar la condición subordinada de las mujeres a una división del trabajo considerada "natural" y a relaciones estereotipadas con los otros y con ella misma). En este caso renunciar a la crítica supone tomar al género como un dato dado empíricamente, que produce individuos, sus

---

12 En el sentido que W. Benjamin diera a la expresión "pobreza de experiencia" y su fuerza de empezar desde cero.

1313 La crítica es un procedimiento de lectura que introduce la historicidad —devenir, persistencia, cambio de significado, función o uso, etc.— de su objeto de interrogación y alienta la de-sujetación, fin último de la misma. Recurre a varios saberes como la retórica, la deconstrucción adorniana o derridiana sin reducirlas instrumentalmente, lo cual permite a la larga la modificación, en la lectura, de las funciones asignadas a partir de oposiciones binarias (activo/pasivo).

relaciones y su identidad frente al estado (como si éste sólo administrase algo dado por naturaleza o por tradición y no lo produjese mediante una racionalidad aplicada de cierta manera histórica. Supone además que la llamada "perspectiva de género" es una interpretación que debe aplicarse al material social e individual cuando, en realidad, el fenómeno es producido teóricamente (académicamente) por el investigador y su propio imaginario subjetivo e institucional a la vez. En suma, el género es producido en el imaginario y por sus procedimientos14, basta leer con cuidado la definición superior que reduce el género a identidades ("ser hombre", "ser mujer") 15 cuando un análisis cuidadosamente crítico mostraría que la subordinación (con sobredeterminación de género, clase, etnia y lengua, cosa que el texto no asume) se establece, normativa y normalizadoramente16 también, entre mujeres. Renunciar a la crítica supone, entonces, afirmar que "se es hombre" y "se es mujer" en función de una base pretendidamente biológica o historicista, en lugar de mostrar las maneras a través de las cuales los individuos se distribuyen (reparten) social y convencionalmente a partir de una reja binaria, jerárquica, autoritaria y heterosexuada. Las políticas del cuerpo así concebidas reducen el cuerpo a lo que hay (individuación, homogenización, estandarización de figuras, relaciones y comportamientos), naturalizándolo y escamoteando la fuerza transformadora que se despliega en las *micropolíticas del cuerpo* (encuentros entre fuerzas corporales que siempre suman más que un cuerpo). Las micropolíticas permiten analizar *unidades heterogéneas* en las cuales las fuerzas corporales y materiales se dan cita produciendo lo nuevo como acontecimiento (no como la realización de una esencia o de una estructura). En el ejemplo actual de las acampadas de los *indignados* españoles (2011), entendidas como ocasiones de expropiación pública del espacio de convivencia, es el valor y fuerza contingente o inmanente de la ocasión la que produce el acontecimiento, no una estructura previa o una esencia trascendente. Empero: ¿Cómo se aplica la reja citada al mundo de las cosas? En

---

14 Ocupar espacios académicos para los estudios de género ha sido uno de los caminos más frecuentados por la perspectiva de género en estudios sociales, sociológicos, antropológicos y culturales. Ello produce una especie de para-institución donde las jerarquías y las formas de subordinación se reproducen esta vez entre mujeres.

15 Como sabemos "no sé es mujer u hombre". Y ello no sólo porque, según Beauvoir sólo "se llega a serlo". De cierta manera muy determinada, la violencia de género que tiene fuerza constituyente no da origen a una política identitaria sino a un pensamiento desujetante y por ende crítico empeñado en la alteridad. Cf. FOUCAULT, Michel, *¿Qué es la crítica?* (1978) Bulletin de la Sociétè Française de Philosophie, año 84,núm. 2 abril-junio 1990, pp. 35-63, y en español en *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2006, pp. 3-52. BUTLER, Judith, *¿Qué es la crítica?*, PARRINI R. (Ed.), *Los contornos del alma, los límites del cuerpo*, México, PUEG, 2007, pp. 35-58.

16 Ver Foucault y su contribución al estudio de las formas de la gubernamentalidad y sus consecuencias en la producción de subjetividad y subjetivación. FOUCAULT Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986, pp. 115-140; *Dits et Écrits 3*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 635-655.

primera instancia mediante la aplicación de fuerzas o violencias específicas. Son violencias ejercidas contra la contingencia del acontecimiento mediante un uso racionalizado (por ejemplo, el cálculo de pérdidas y ganancias) de tecnologías y prácticas de género (separación binaria del juego, del goce, del vestuario, de la alimentación, etc.). De la forma anterior se renuncia expresamente a la crítica. Esta última insiste en un primer deber de determinación negativa: el género no debe formularse categóricamente, es decir como una categoría de lo societal, sin que previamente esa construcción teórica sea sometida a la crítica. En este sentido, la actividad crítica debe responder lo siguiente: ¿cómo se produce y reproduce el género? ¿Qué papel juega el investigador en su reproducción? ¿Por qué debemos hacernos estas preguntas? Porque sabemos que la finalidad explícita de la introducción de la perspectiva de género, fundada a su vez en la definición de género, es introducir a las mujeres al "desarrollo", sin poner en cuestión qué es y adonde nos llevará este último. En último análisis, lo sabemos muy bien, desarrollo es una manera de decir "destino de la sociedad capitalista". Todo lo que atenta contra el buen desarrollo de la última se aparta ─violentamente diríamos─ de las definiciones y consideraciones del vocabulario que discutimos. El vocabulario del género perpetúa, pese (o gracias) a su esfuerzo por incluir lo excluido, la exclusión bajo sus formas discursivas y prácticas contemporáneas. Algunas de estas formas de exclusión se presentan como sospecha de que lo colectivo atenta contra lo individual, que descansa en la oposición de la forma individuo y la forma estado o sociedad, propia de la tradición occidental ilustrada. Todo lo que no corresponde a esa forma-individuo, que es un proceso de dar forma a la experiencia, es declarado por la teoría como inexistente, por la política como invisible y por la cultura como peligroso. Sin una crítica de la forma-individuo y de la teoría de la sociedad y del estado en la cual se inscribe el género sólo se reduce a una marca más de la individualidad (al igual que la clase, la religión, la cultura, etc.). La crítica por el contrario muestra cómo y a través de que mecanismo involuntario se produce dicha forma-individuo (subjetividad y sujetación), mediante qué tecnologías de la vida (Adorno, Benjamin, Foucault, etc.) y de qué violencias ejercidas contra la experiencia se acompañan esos procesos, en la estructuración del individuo y de la sociedad, la cual lejos de ser natural es lo propiamente resistible. Según lo anterior, habría que considerar que el género es el resultado de una violencia histórica de género, mediante técnicas no voluntarias que se representa todos los días con el paradójico beneplácito (servidumbre voluntaria, sublimación gozosa del sojuzgamiento y la normalización) de muchas de sus víctimas. No de todas, para fortuna nuestra, aunque de hecho la subordinación establece jerarquías polares y autoritarias entre hombres y mujeres, a la vez que entre mujeres y otras mujeres distinguidas por su clase, su etnia, su cultura, su religión u otras marcas identitarias.17 Tenemos así redes de afecto que

17 Las mujeres de países como China e India, y las indígenas de nuestra América han mostrado que las

en realidad sujetan a mujeres miembros de la familia a otras mujeres que trabajan fuera de la casa o que han migrado. Las redes de afecto presuponen la servidumbre voluntaria, como parte de las relaciones imaginarias que nos normalizan. Esto es así porque la servidumbre voluntaria es vivida ilusoriamente. Y, porque debemos acabar con esa ilusión, es preciso que consideremos al género como aquello que debe ser derrotado y no conservado. No habría categoría de género sino subordinación de género siempre atravesada por marcas de clase, de lengua, de cultura, etc. Apelamos a una crítica del género y no a una perspectiva de la desigualdad. Esta crítica tendrá carácter de-sujetante e intervendrá micropolíticamente18 en la academia y la organización de movimientos, sin reducirse a las políticas públicas que sólo buscan visibilizar las acciones extremas y no la matriz subordinante.

Ana María Martínez de la Escalera

Bibliografía citada y sugerida

ALTHUSSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del estado.* Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.

BAUMAN, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*. México, FCE, 2010.

BUTLER, Judith. "*¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault*", en PARRINI, Rodrigo (ed.), *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*. México, PUEG/UNAM, 2007.

CERRONI, Umberto, *Política*. México, Siglo XXI, 2010.

FOUCAULT, Michel, ¿Qué es la crítica?, *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos, 2006.

---------------------, *Defender la sociedad*. México, FCE, 2002.

MARCOS, Sylvia y WALLER, Marguerite (eds.), *Diálogo y Diferencia. Retos feministas a la globalización.* México, CEIICH/UNAM, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. 1983. *La Genealogía de la moral.* Madrid: Alianza.

---

dirigentes europeas y norteamericanas que afirman como modelos de emancipación a individuos femeninos de su propia cultura, imponen sus propios protocolos de liberación, sus problemas y las estrategias correspondientes para resolverlos a las demás mujeres no occidentales, juzgándolas incapaces de pensar por sí mismas. Éste es el problema de las "agendas" opuestas de las occidentales y del resto de las mujeres organizadas del mundo. Ver MARCOS, Sylvia, *Diálogo y Diferencia. Retos feministas a la globalización*. México, UNAM, 2008, pp. 57-98.

18 Políticas del hacer/decir que ponen en acción fuerzas de configuración de la experiencia más allá del orden jurídico-político y de los mecanismos que lo reproducen.

SRE, UNIFEM, PNUD, Compilación seleccionada del *Marco Jurídico Nacional e Internacional de la Mujer.* México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 2004.

Crítica (lema)

Ejercicios y tareas emprendidas en la diversidad y pluralidad del espacio público para defensa de la alteridad y contra las formas autoritarias y violentas de apropiación de quehaceres y decires. En este sentido posee carácter específico pues hace referencia a contenidos determinados en los ejercicios susodichos; pero también es una experiencia generalizable. A este respecto ella se caracteriza por pertenecer a la praxis y no al juicio de valor ni al juicio epistemológico, a los que cuestiona. Además se sirve de la interrogación de los supuestos implícitos u olvidados cuando se escoge o valora un sentido u otro en el intercambio de ideas. Estos supuestos se hacen evidentes cuando el examen genealógico* practicado, que caracteriza todo proceder crítico, muestra que son construcciones culturales y no fundamentos epistemológicos u originarios indubitables (como el género*). A la crítica no le concierne solamente el pasado sino que saca su fuerza de proposición sociopolítica del porvenir. Un porvenir del que ella no pretende adueñarse ni dirigir ni determinar. Se trata por lo tanto de una práctica que además de cuestionar prejuicios que dominan la imaginación creadora social propone, sin reserva alguna, maneras de hacer y argumentos inéditos.

Crítica (estudio de vocabulario)

Se trata de un ejercicio de postulación que implica una fuerza *incondicional* de proposición. Se ejerce como un particular *modus operandi* de ese *usus* del lenguaje que está al tanto de sus potencialidades y efectos persuasivos. Aunque su ejercicio sea específico, es decir siempre marcado por un objeto particular, la crítica posee una capacidad de postulación de nuevos objetos de saber, de formas de problematización y de lecturas estratégicas (deconstrucción) de todo discurso. Esto ha de ser pensado como un *deber* que surge del propio debate: se trata de la persistencia de la crítica y de su necesidad (esta insistencia de la crítica puede pensarse como el *conatus* planteado por Spinoza, como la *fuerza* en términos de Nietzsche o como la *incondicionalidad* para Derrida).

A la par del uso epistemológico de la crítica, Kant hace uno ético-político. *Sapere aude* es la frase que consigna ese uso ético-político de crítica. Lo que Kant llama "liberación del hombre de su culpable incapacidad1", es la actitud de hacer uso de la propia razón sin la ayuda de otro. Tal actitud consiste en deshacerse del yugo de cualquiera que pueda erigirse como tutor, que impida la libertad del individuo. Con esta actitud los individuos pueden liberarse de la dependencia y poder sumarse al uso de la razón publica, que es un cierto uso del discurso que según la comprensión de la oportunidad sabe colocar una cuestión en el dominio público, permitiendo poner en cuestión y debatir asuntos que de otra forma no se pondrían en duda y pasarían por naturales. La forma de la crítica implica que el individuo afirma y reproduce el gobierno, pues éste sólo es válido para Kant bajo la forma de una organización política que sólo es justa si es producto de la voluntad racional de todos aquellos que la conforman. Por esta razón la crítica de lo público toca directamente la constitución de un estado, pues si la crítica logra mostrar aquellas fisuras en el funcionamiento de un gobierno, éste, para mantenerse, tendría que atender y modificar aquello que falla. Es importante hacer notar que cuando Kant piensa en este ejercicio público de la razón la ubica dentro de la publicidad que permite los mecanismos de producción y difusión del saber de su época (prensa, universidad). La crítica así entendida es una suerte de astucia que tiene que buscar su lugar. Así, la crítica no es conveniente en cualquier momento, sino que tiene que poder hacerse patente en un ámbito político adecuado. Tiene que encontrar la situación adecuada para hacerse pública, sólo de esa manera puede tener el alcance y la proyección deseada. De esta manera la crítica, como Kant la concibe, sería la encargada de mantener el progreso de la humanidad y de liberar las tensiones que la insociable sociabilidad de la humanidad va poniendo en escena2. La crítica es una herramienta que cuida que los órganos sociales se mantengan en constante desarrollo. Y si se omitiera la crítica, se tendría como resultado una estatización del desarrollo social e individual. La

---

1 *Cf.* KANT, Emmanuel, "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la historia*. México, FCE, 2004.
2 KANT, E., "Idea de una historia universal con propósito cosmopolita", *ibid*, p. 46.

crítica es una actitud que efectúa un individuo pero que tiene como responsabilidad, para Kant, el porvenir de la humanidad misma.

Para Walter Benjamin, la crítica se efectúa, primeramente, como un trabajo de lectura atenta y preocupada por el "instante de un peligro" –la posibilidad siempre presente de que lo que se haga y diga tenga efectos desastrosos, incluso aquellos acciones o discursos que se mientan a sí mismos salvadores– y por la producción de un porvenir diferente cuidadoso con la justicia. Se trata de un mecanismo de lectura y producción de sentidos siempre precavido con la "tradición de los oprimidos" –la memoria de las desgracias y luchas pasadas guardada en objetos, discursos y acciones ya naturales para la percepción actual–, atenta a esa "felicidad" en la que "vibra inalienablemente la redención[3]" –toda estrategia que dirija las acciones, discursos y prácticas hacia la modificación de lo que agrede y rebaja el día de hoy–, y que reusa y desplaza técnicas de crítica literaria, filología y filosófica para "su movilización al servicio de la lucha [...], al servicio de la modificación de la realidad".[4] Su primera operación siempre es hacer el examen de las categorías gramaticales y de los lugares comunes a partir de las cuales se construye un concepto y se piensa –por ejemplo, en este sentido en sus textos "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres[5]" y "La tarea del traductor[6]", Benjamin ataca lo que llama "el enfoque burgués del lenguaje". Y es que con la modificación de esas categorías y lugares comunes se busca hacer visible la memoria de las luchas que guarda para hacer explotar sentidos y significados inéditos y más justos. La tarea de producción crítica de conceptos debe poner en operación un "trazo caprichosamente constructivo[7]", debe proponerse innovar artilugios teóricos nuevos que respondan a dos aspectos que se hallan plenamente enunciados como ejercicio del pensamiento en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*: 1) "abandonar su indiferencia ante la historia"; es decir, llevar a cabo análisis concretos y de acuerdo a los casos; y 2) "conducir a un entendimiento práctico" –en pos de modificar las condiciones de degradación, sometimiento y explotación presentes. Dicho de otra manera, los "conceptos nuevos" que pone en funcionamiento Benjamin: 1) son "completamente inutilizables para los fines del fascismo", y 2) deben "formular exigencias revolucionarias" que modifiquen a su vez el qué que se piensa ("la tendencia política correcta implica la calidad literaria de una obra[8]") y el quién elabora aquello que se piensa[9]. De allí que la crítica para

---

3 BENJAMIN, Walter, "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, Tesis 8, 6 y 2.

4 BENJAMIN, W., "Experiencia y pobreza", en *ibid*, p. 170.

5 BENJAMIN, W., "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres", en *Sobre la violencia y otros ensayos*. Madrid, Taurus, 1998, pp. 59-74.

6 BENJAMIN, W., "La tarea del traductor", en *Angelus Novus*. Buenos Aires, Edhasa, 1970, pp. 127-143.

7 *Ibid*., p. 170.

8 BENJAMIN, W., *El autor como productor*. México, Itaca, 2004, p. 22.

Benjamin se ejerza siempre como un dispositivo que trabaja las experiencias culturales, sus síntomas y sus individuaciones[10]. La crítica deviene así una política de la lectura que permite construir experiencia inéditas de lo humano, y necesarias siempre para producir condiciones justas de vida.

La crítica es una práctica heterónoma en la medida que no contiene su ley en sí misma, sino que está abierta a la serie de objetos que la animan. Foucault la estudia en relación con las artes del gobierno de los hombres que conforman las técnicas modernas de la gubernamentalidad, las cuales producen un saber del individuo y del cuerpo social organizado como una población. Frente a las exigencias normalizadoras de las técnicas de sujeción propias de la gubernamentalidad, la crítica debe ser pensada como un arte de la de-sujetación, una técnica del "no gobierno" o de la resistencia que surge, en tanto práctica problematizadora, de un interrogante histórico-filosófico[11] que pone en relación los efectos de verdad de los discursos del poder (arqueología[12]) y los efectos de poder de los saberes (genealogía), en un análisis que toma como eje la implicación del sujeto con la verdad en las distintas formaciones discursivas y en los dispositivos y tecnologías políticas empleados por las estrategias de sujeción. De esta forma la crítica, en tanto que actitud de de-sujetación, se encuentra emparentada con la virtud, toda vez que ésta es, según Foucault, una práctica del "no gobierno", que pone en cuestión, no los contenidos específicos de un saber, sino la "política de la verdad" elaborada por las técnicas de la gubernamentalidad[13] ─es decir, las prácticas, los discursos y los hábitos naturalizados en las formas de relaciones micropolíticas en que los cuerpos se conforman. Foucault también modificó el concepto de crítica al relacionarlo con el término de heterotopía[14]. Propuso seis analogías entre heterotopías y crítica. Primera, la crítica no debe obedecer necesariamente una forma determinada, ya que limitaría sus

---

9 *Cf.* BENJAMIN, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México, Ítaca, 2004, *passim*.

10 En uno de sus *curricula vitae* Benjamin escribía que su cometido era "una serie de estudios que se proponen hacer de la literatura del siglo XIX el medio para el conocimiento de dicho siglo", *Escritos autobiográficos*. Madrid, Alianza, 1996, p. 67.

11 Cuando decimos que la crítica surge de un interrogante histórico-filosófico se indica que surge de una "historia de las *problematizaciones*" efectuada en ciertos períodos que delimitan, moldean y conforman la experiencia de los individuos. Hacer la historia de las *problematizaciones* consiste en preguntarse ¿cómo?, ¿cuándo? y ¿dónde?, es que surgió una técnica de poder, una forma de saber y una manera de relacionarse consigo mismo en la historia efectiva, en los acontecimientos que afectan la vida humana, en las relaciones sociales en general. Por ejemplo, ¿cuándo surgió el "gobierno" como una técnica de poder que ha sido ejercitada en Occidente en detrimento de otras? Hablar de interrogantes, en este sentido, tendrá que ver con un ejercicio analítico de las experiencias sociales.

12 *Cf.* FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 2005.

13 *Cf.* FOUCAULT, M., Sobre la Ilustración. Madrid, Tecnos, 2003. Además, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 2003.

14 *Cf.* FOUCAULT, M., "Los espacios otros" [en línea], en <http://es.scribd.com/r638899/d/4650039-Foucault-M-De-los-espacios-otros> [Consulta: 29 de febrero, 2012].

posibilidades. Por el contrario, tiene que ejercerse como la capacidad de cambiar su forma según sean las necesidades. Segunda, se debe tener la conciencia de que lo que una vez fue útil para ser crítico, no necesariamente tiene que seguir siendo crítico para lo mismo, un argumento puede modificarse y reutilizarse de tal forma que se adapte a nuevas formas de crítica. Una crítica determinada en relación con un acontecimiento contingente puede perder su poder crítico en relación con otro determinado acontecimiento –así, el discurso empleado para discutir y poner en cuestión el racismo en Europa no necesariamente es útil para describir la condición de los indígenas zapatistas. Tercera analogía, respecto a la capacidad de yuxtaponer distintos espacios en un único lugar, es algo que la crítica debe intentar hacer de una manera plena. La crítica debe ser capaz de manejar varios escenarios que hagan eficaz su ejercicio, no limitarse a lo inmediato, debe tener la capacidad de analizar las distintas aristas de una problemática, buscar las distintas líneas que la atraviesan, formular un discurso en el que esas líneas se yuxtapongan mostrando la complejidad de un escenario que si se limitara a una afirmación específica de sentido común, no sería capaz de diversificar los distintos universos de comprensión que se pueden tener respecto a una problemática. Cuarta, la acumulación del tiempo. La crítica debe ser capaz de acumular una memoria que nos ponga en posibilidad de no omitir sus fallas y aciertos, de tal manera que siempre quepa la posibilidad de rastrear su historia, de generar una genealogía capaz de mostrar cómo funciona tal crítica. Quinta analogía, aunque la crítica no debe ser ajena a nadie, las formas en que se debe realizar es algo que no es de tan fácil acceso, de tal manera que la posibilidad de ser crítico depende de que esa posibilidad se ejerza. Por tal motivo, quien quiera ejercer este acto debe aprender a realizar la crítica, ya sea conformando comunidades que logren visibilización, o encontrado la pertinencia que permita hacer que una crítica tenga cierto poder performativo de modificación hábitos. Sexta, la crítica debe tener la capacidad de mostrar la ilusión bajo la cual opera la realidad, o mostrar cómo se puede construir otro tipo de realidad más perfecto. Debe mostrar simplemente como las cosas no son por necesidad de la manera que son el día de hoy, sino que cabe la posibilidad de imaginar otra forma distinta a la que es criticada.

Para Gilles Deleuze, la crítica sólo se puede llevar a cabo como productividad, es decir como práctica crítica y creación determinada. La crítica siempre sería “la expresión activa de un modo de existencia activo15”. Toda crítica, llevada a cabo en prácticas, discursos, cuerpos, relaciones, individuaciones, tiene como cometido producir o alterar un acontecimiento. De allí que la crítica sea el diagnóstico y la evaluación de los sentidos diferenciales y singulares en los que el azar se altera. Así por ejemplo, en una circunstancia determinada de lucha social –por ejemplo, en la exigencia de puestos de trabajo o de una mejoría social– poder sopesar si ha habido ganancias en términos de experimentación de relaciones más justas entre los cuerpos y las cosas. La crítica es la

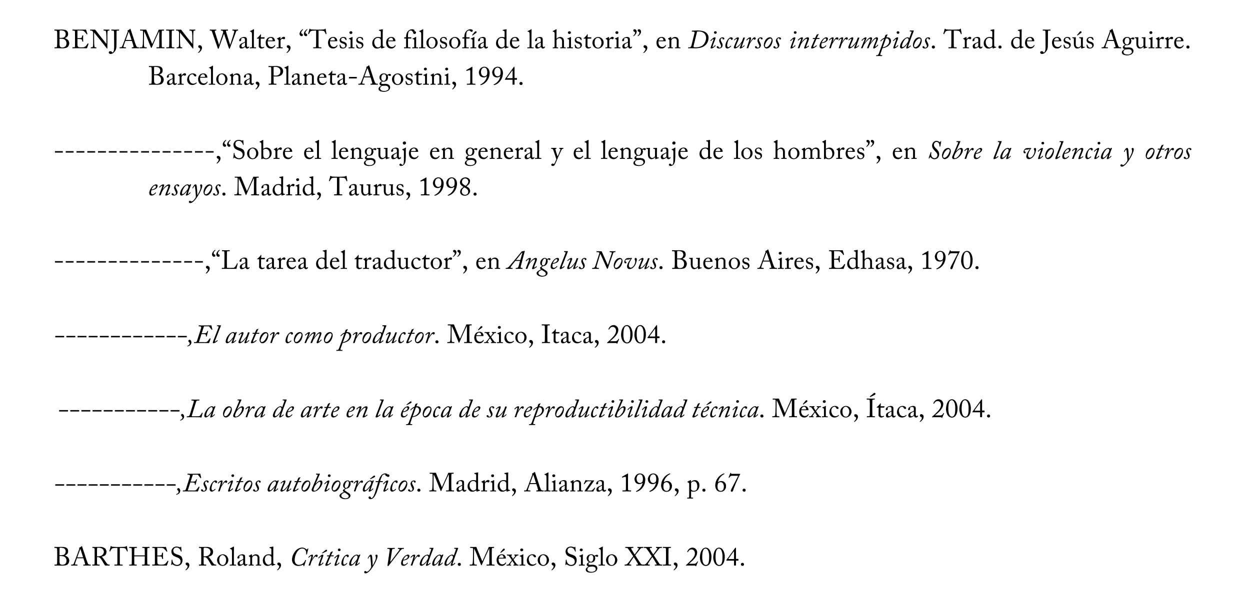
15 DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1986, p. 9.

descripción de toda producción de un acontecimiento que se lleva a cabo de manera singular y desate efectos múltiples. Así, la tecnología moderna se produce como la conformación singular de los múltiples efectos que son producidos en los encuentros de una *téchne* griega con el aumento de poder de modificar las cosas que se alcanza con el capitalismo, con una política democrática, con una cultura jurídica defensora de los derechos del hombre, con una moral que promueve una sensibilidad empobrecida, etcétera; y la humanidad se produce como la conformación de las múltiples potencias producidas en los singulares y azarosos enfrentamientos contra otros cuerpos: animales, políticos, económicos, tecnológicos, etcétera. La crítica debe describir los recorridos, las transformaciones en las que un acontecimiento insiste en la producción de múltiples acontecimientos singulares (el capitalismo es a la vez una manera de producir, una moral, un discurso, una política, etcétera; el amor es la copulación de los cuerpos, la convivencia cercana, un discurso, un anhelo que enloquece al cuerpo, exige cambio de hábitos, etcétera; cuando en el derecho se instituye la figura del delito contra la humanidad el ejercicio legal debe transformarse obligatoriamente para darle paso a una instancia inédita que articulará desde ahora las técnicas jurídicas; el sometimiento es el conjunto de degradación física, hábitos de obediencia, prácticas de sojuzgamiento, moralidad confusa, relaciones jerárquicas, aceptación de verdades).

José Francisco Barrón Tovar

Francisco Giovanni Salinas Romero

Bibliografía citada y sugerida:



BENJAMIN, Walter, "Tesis de filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos*. Trad. de Jesús Aguirre. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

---------------,"Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres", en *Sobre la violencia y otros ensayos*. Madrid, Taurus, 1998.

--------------,"La tarea del traductor", en *Angelus Novus*. Buenos Aires, Edhasa, 1970.

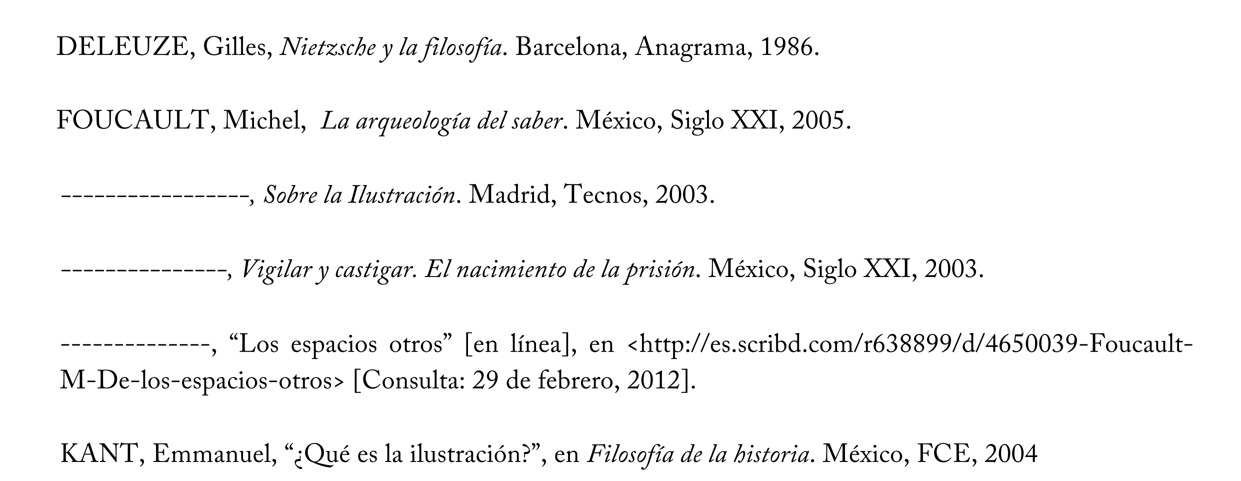
------------,*El autor como productor*. México, Itaca, 2004.

-----------,*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México, Ítaca, 2004.

-----------,*Escritos autobiográficos*. Madrid, Alianza, 1996, p. 67.

BARTHES, Roland, *Crítica y Verdad*. México, Siglo XXI, 2004.

BUTLER, Judith, "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault". [en línea] en < http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es> [Consulta: 17 de abril, 2012].



DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1986.

FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 2005.

-----------------, *Sobre la Ilustración*. Madrid, Tecnos, 2003.

---------------, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 2003.

--------------, "Los espacios otros" [en línea], en <http://es.scribd.com/r638899/d/4650039-Foucault-M-De-los-espacios-otros> [Consulta: 29 de febrero, 2012].

KANT, Emmanuel, "¿Qué es la ilustración?", en *Filosofía de la historia*. México, FCE, 2004

Crítica de género (lema)

¿A qué se dedicaría la crítica de género y qué sería lo que criticaría de eso que llamamos género?

En su momento necesariamente negativo, la crítica desmonta un dispositivo que genera, sobre las diferencias y la pluralidad de los individuos, una oposición jerárquica y una relación de dominación. Este dispositivo produce la oposición entre dos géneros y se apropia de la diferencia sexual resignificándola como diferencia natural. Se trata de un momento negativo porque tiene como finalidad atacar esta estructura androcéntrica, pero, como todo movimiento es seguido por una instancia propositiva (postulativa). Esta instancia muestra que la dominación puede acabarse y que en su lugar se pueden instaurar diversas maneras de relación con los otros, ni jerárquicas ni autoritarias.

Además de los dos momentos anteriores, hay un tercer momento que distingue a la crítica de todo ejercicio de interpretación y de lectura, que es el de verterse sobre sí misma, observando sus propios procedimientos e interrogándose sobre sus efectos. Es en este tercer sentido de la crítica en el cual se introduce la posibilidad de desujetación, incluso de sí misma. Esta crítica sobre la crítica es un modo del vocabulario de la astucia, o bien se rige por la prudencia del lenguaje.

Habría un tono subjetivo de la crítica, pero no fundado en la figura de un sujeto identitario, sino en un movimiento que va más allá del individuo y hemos decidido llamar devenir mujer.

Esta crítica feminista debe entenderse como una práctica humanística que tiene como escenario la universidad autónoma y pública, y las relaciones de ésta con su exterior (que ellas mismas deben ser críticas), que son justamente el objeto de las humanidades.

¿Convendrá llamar a esta crítica, feminista?, ¿en qué sentido?, ¿en nombre de qué o quién? No en nombre de una democracia en la medida en que ésta se vincula estrechamente con la figura de la familia moderna, androcéntrica y con un vínculo con los tres valores ilustrados: Libertad, Igualdad y Fraternidad. Este último significado erigido a expensas de la exclusión de la solidaridad con la hermana y con la esposa, y en última instancia con lo femenino. Nuestra crítica sería en nombre de eso excluido que sería lo femenino y por lo tanto hoy tendría que ser crítica feminista. ¿Qué sería lo que la crítica, en nombre de lo excluido muestra? Mediante una genealogía, muestra cómo se ha ido constituyendo, por una parte, la máquina que sobre las diferencias produce jerarquía y dominación, y por otra, el discurso que la naturaliza a ella y a sus efectos. Visibiliza a dos niveles:

1. Hace visibles lo efectos de estos dispositivos o máquinas de género con el fin de denunciarlos.

2. Hace visibles las acciones a través de las cuales se inventa la solidaridad más allá de las máquinas genéricas.

Esta segunda forma de visibilidad* hace énfasis en las acciones. Estas acciones innovadoras de la solidaridad son las que transforman a la crítica de negativa a propositiva. Finalmente es en nombra de la posibilidad de esta invenciones desde donde se critica.

Crítica e inmunidad a la política (ensayo)

Estamos en crisis y el pensamiento que se había propuesto vencer aquella que la modernidad traía consigo se ha mostrado incapaz de hacerlo. A la vez, encandilados por el progreso tecnológico y su fantasmagoría contemporánea se erra al señalar culpables del estado doloroso del mundo. La globalización que implica un despliegue nunca antes visto de los medios de información y comunicación y de su vínculo con el capital financiero salvaje, produce al mismo tiempo la reproducción de lo local como el lugar de encierro de los anhelos de libertad de muchas poblaciones. Nunca como ahora lo local lleva a cabo la violenta condena de muchos seres humanos al desierto de la experiencia. Todos entienden que la globalización "es el destino ineluctable del mundo, un proceso irreversible que afecta de la misma manera y en idéntica medida a la totalidad de las personas." El sociólogo Bauman señala acertadamente que el término "globalización" "se declara *inmune1* a todo cuestionamiento", cuando por el contrario su acuñación pretendía "dar transparencia a más y más procesos".2

Por lo mismo se diría que *algo* no funciona en estos tiempos nuestros. Tiempos en los cuales las Naciones Unidas (ONU) —que había nacido con el propósito explícito de evitar la guerra y consolidar la paz— no ha reunido ni la voluntad ni la fuerza necesarias para detener las últimas guerras —como las que la administración del estado norteamericano ha desatado contra el mundo árabe— como tampoco ha conseguido parar la violencia infligida por unos cuantos estados autoritarios contra poblaciones desprotegidas —piénsese en el caso palestino—, por citar lo más cercano, es decir lo que la prensa escrita y telemediática nos depara cada día. Desde luego nadie ignora esto, pero no por ello es menos cierto, o menor la necesidad actual de prestar atención repetida a esta falta de atención global.

Resistencia e inmunidad

Algo entonces ha quedado en suspenso, anotó Derrida en el año 2000 en un encuentro internacional entre psicoanalistas;3 alguna cosa o individuo, algún cuerpo individual o cuerpo social y colectivo parece *resistirse al progreso* del que ellos mismos hacen gala y consagrarse, en vez, a las prácticas más violentas. El progreso, no obstante, ha sido, como seguramente habrá de aceptarse, el lema sustantivo, la finalidad última tras de una cierta idea de modernidad, al menos desde la Ilustración y la Revolución Francesa. Sin ir más lejos, aquí mismo en México se ha recibido también una cuota de discursos laudatorios sobre el progreso sin más, general y abstracto, sin discriminación ni

---

1 La cursiva es de mi responsabilidad.

2 Ver BAUMAN, Zygmunt, *La globalización. Consecuencias humanas*. México, FCE, 2010, p.7.

3 Me refiero a la conferencia pronunciada en el evento de Los Estados Generales del Psicoanálisis, en París en 2000, al que fue convocado por E. Roudinesco y Rene Major. Recopilada en DERRIDA, Jacques, *Estados de ánimo del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 2001.

condicionante alguno acompañando los discursos de la Independencia, pasando por los del Juarismo y la Revolución, hasta los de nuestros más recientes días en que celebramos las épocas anteriores. Junto con el discurso, poco más se ha hecho posible que la hipertrofia del valor positivo concedido a la técnica y su relación con el desarrollo muy específico de ciertas ciencias contemporáneas, que como también sabemos, ha sido un efecto de los intereses del capital más que de los deseos de la sociedad (si es posible hablar de algo así como el interés común de una sociedad intervenida desde siempre por el estado y por las tensiones de las diferencias). Así pues, escuchamos legitimar por todos lados una idea de progreso o fantasía del progreso que cancela y sustituye la finalidad que el pensador ilustrado Kant había reservado para la historia en la mayoría de sus opúsculos críticos: la felicidad como realización de la libertad.4

Cabría pensar, sin embargo, que lo que se resiste al progreso está en el mismo progreso, se trataría entonces de una especie de fuerza *autoinmunizante*. Así es que, a pesar de los indiscutibles éxitos tecnológicos y a cierta democratización en el ámbito de las costumbres5, la modernidad parece haber echado a andar una serie de prácticas y acciones claramente *regresivas*, sin proponérselo y sin prestar la debida atención al asunto. Son prácticas que conducen casi exclusivamente a la *destrucción de la experiencia* (relación reactiva y nefasta entre *erlebnis* y *erfahrung*6*)*,según lo apuntara en su momento

---

4 Ver I. KANT, Immanuel, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1980.

5 Ver al respecto lo comentado por Eric Hobsbawn en su libro *Entrevista sobre el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2000.

6 Véase su última carta (7/5//1940) a Adorno en: *Theodor W. Adorno y Walter Benjamín: Correspondencia 1928-1940.* Valladolid, Trotta, 1998, pág. 311. El historiador del siglo XX Eric Hobsbawn, por su parte, escribe lo siguiente: "La destrucción del pasado, o más bien de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia contemporánea del individuo con la de generaciones anteriores, es uno de los fenómenos más característicos y extraños de las postrimerías del siglo XX". Pero esta pérdida de vínculo orgánico que Hobsbawn reconoce en las jóvenes generaciones de finales del siglo XX, es por el contrario vista por Benjamín como una práctica que caracteriza el completo de la historia de la modernidad capitalista desde los inicios de este último modo de producción a nuestros días. En nuestra lectura, esta condición sin duda es una de las formas de *autoinmunidad* que privan en la Modernidad. Habría que acotar sin embargo, que la *autoinmunidad* es sólo una manifestación de la *destrucción de la experiencia* y que, aunque implica un *olvido* (voluntario o no; esto sería debatible) *de la historicidad* (de lo que viene después de nosotros tanto como del pasado), también impone una suerte de *hipertrofia referencial* de la lengua acompañada de su consecuencia inmediata: el olvido de la dimensión poética y de *la acción performativa* (Derrida) de la lengua sobre el carácter aleatorio de esa misma historicidad. La historicidad resulta entendida no como condición pasada, causal y exhibida mediante una cronología lineal, sino de bienvenida a lo que adviene sin expectativas o cálculo posibles. Derrida dice a propósito de lo que adviene: "Ahora bien, lo que adviene, el acontecimiento de lo otro que llega, es lo imposible que excede y derrota siempre, a veces cruelmente, a aquello que la economía de un acto preformativo, se supone, produce soberanamente, cuando una palabra ya legitimada saca partido de alguna conversación." En Derrida, *Estados de ánimo*, pág.37.Por su parte el carácter poético de la lengua se refiere a la fuerza habida en las lenguas de accionar sobre el pensamiento y los afectos y entendida esa fuerza como preformativa, habríamos de hablar, a la manera derridiana de una dimensión de los enunciados, por ejemplo, cuyos efectos se percibirían en varios posibles mañanas. Derrida se refiere en particular al pronunciamiento del estatuto de los crímenes contra

Walter Benjamín7.Por otra parte se diría que en los últimos escritos de Jacques Derrida es posible pensar esta *destrucción de la experiencia* como si fuese una forma de resistencia contra la crítica o de *autoinmunidad*8que se aloja en la experiencia moderna de los individuos sin conseguir habitarla. ¿Qué querría decir la expresión "sin habitarla"?: sin *construir* para el futuro, sin erigir monumentos para *conmemorar* el pasado, sin *actualizar* la memoria: una vivencia del puro aquí y ahora de la presencia de los objetos. Por cierto que esta *autoinmunidad* (violencia contra la vocación y la profesión de fe en el humanismo) califica lo que muy bien podría llamarse el problema del mal o la crueldad que tanto ha dado que hablar en nuestros días, sería además el *objeto ineludible e inerradicable del psicoanálisis* según el decisivo argumento derridiano9. Una crueldad que no sólo es el objeto exterior del psicoanálisis sino que está en la historia misma de éste, como institución y como clínica, como saber y como crítica al saber10. Sin olvidar por supuesto que ciertas formas de la resistencia (por parte de Estados o colectivos de científicos) al psicoanálisis bien podrían catalogarse de crueles y con seguridad violentas.

Cuando ninguna institución, asociación de estados nacionales u organización similar ha podido impedir estas citadas formas de crueldad, *algo* indudablemente pasa. Algo además de la evidente ausencia de unanimidad o de aceptación generalizada. Pasa algo cuando, más aun, ninguna federación, liga o sociedad de naciones posee la fuerza de resistencia contra la fuerza del gobierno de EUA o cualquier otro estado fuerte que quiera invadir, destruir, etcétera, muchas consideraciones deben hacerse. *Primero*, se diga lo que se diga en la prensa internacional, globalizada o nacional, en la filosofía política, etcétera, es la fuerza la que decide hoy, en su instancia más delicada (la relación

---

la humanidad, estatuto que promete la mundialización de la fuerza del Derecho internacional por encima de los poderes e intereses de los estados nacionales. Ver, para la relación entre destrucción de la experiencia y olvido del pasado, Hobsbawn, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1995, pág. 13. Con respecto al olvido voluntario o involuntario es recomendable la lectura crítica de Benjamín en "*Sobre algunos temas en Baudelaire*" en *Ensayos Escogidos*, México, Ediciones Coyoacán, 1999. Ahora bien, aunque debemos sostener que la destrucción de la experiencia es mucho más que el mero olvido del pasado, sin embargo el olvido interviene de manera decisiva en la construcción o derrumbamiento de la experiencia así como en su elaboración. Él es en realidad una *técnica*. "Que un hombre pueda tener experiencias o no es cosa que en última instancia depende de *cómo olvida*" ha escrito Adorno en carta a Benjamin (Theodor W. Adorno-Walter Benjamin, *Correspondencia 1928-1940,* Madrid, Trotta, 1998, pág. 307). El olvido es, en cierto modo, el fundamento tanto de la instancia de la "experiencia" o *memoire involontaire* (que no es propiamente hablando una vivencia pues requiere cierta elaboración) como del carácter reflexivo de la memoria, cuyo tenaz y focalizado recuerdo presupone necesariamente el olvido.

7 Walter Benjamín comenzó muy joven a interesarse por el tema de la experiencia (ver "*El programa de la filosofía futura*" en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Caracas, Monte Ávila, 1970). Más tarde hizo referencia a una teoría de la experiencia que aunque decidido a emprender, no pudo trágicamente completar. (Ver: Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, op.cit.).

8 Por ejemplo véase: DERRIDA, Jacques, *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

9 DERRIDA, op.cit.

10 Baste recordar el papel que algunos psicoanalistas desempeñaron en la Argentina durante las dictaduras militares y su profunda conexión con la tortura.

entre víctimas y victimarios producto de los genocidios), la situación del mundo globalizado. La fuerza se manifiesta desde luego mediante formas de violencia directa, de fuerzas económicas, de hegemonías cuyo elemento común es la guerra, es decir la violencia de *uno* (poderoso) contra *otros*. Otras veces se tratará también de la violencia de cualquier uno contra cualquiera de los otros y viceversa. Lo cierto es que la violencia, en cualquiera de sus modalidades, es ese algo inerradicable por cualquier medio. Dice Derrida: "Una vez que queda comprobado que la violencia es de *hecho* irreductible, se hace necesario —y éste es el momento de la política— tener reglas, convenciones y estabilizaciones del poder." Y dado que la "convención, las instituciones y el consenso son estabilizaciones (algunas, estabilizaciones de gran duración; a veces, *micro*estabilizaciones), esto significa que hay estabilizaciones de algo esencialmente inestable y caótico." Esto es, concluye Derrida, "se vuelve necesario estabilizar porque la estabilidad no es natura11". *Segundo*, esta inestabilidad "fundadora, fundamental e irreductible" que debemos enfrentar con reglas, aunque sean provisorias, con convenciones, es decir con *políticas de la diferencia,12* es también la oportunidad para desestabilizar, para transformar (es decir para la entrada de acciones inéditas). Por lo cual el caos es al mismo tiempo un riesgo y una posibilidad de mejoría; así también de prueba y experimentación social; de ahí que se diga que en la violencia se entretejen lo posible y lo imposible. Entendiendo esto último a la manera derridiana, como la profunda incalculabilidad del acontecimiento que por ser contingente, no puede ser anticipado o previsto, sólo prometido.13 Desde luego en toda promesa se agazapa el riesgo de la violencia destructiva, por ello en cualquier acto de hospitalidad existen ciertas reservas, ciertas precauciones contra el posible surgimiento de la fuerza. A pesar de lo cual la promesa es una manera performativa de la relación con el otro, relación no meramente instrumental y por ese hecho calculable, contable, sino a la manera propuesta por Derrida, responsable. Parece ser la tarea de cierto tipo de filósofo contemporáneo, entre los que contaríamos al propio Derrida, trabajar sobre una suerte

---

11 DERRIDA, Jacques, *Deconstrucción y Pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, pág. 162.

12 Estas *políticas de la diferencia* son en realidad *policías de la diferencia* encargadas de estabilizar la profunda inestabilidad o conflictividad de la diferencia, es decir la violencia o crueldad. Por otra parte es conveniente distinguir esta administración de la violencia (por ejemplo la monopolización de la violencia por el estado nación moderno), de la política entendida como *libre juego de las diferencias*, es decir momento desestabilizador de cualquier policía, momento de lo político. Ver: Derrida, op.cit.

13 Las formas de anticipación o de previsión conocidas por nuestra sociedad bajo la forma de cálculos poseen dos límites empobrecedores de la experiencia política. Martin Plot los ha trabajado refiriéndose al *kitsch político* por un lado y a la *política ideológica* por otro. Lo que ambos poseen en común es su capacidad para obstruir la acción política democrática, es decir esas prácticas de conducción de la vida política que toman en cuenta *lo político* (el desacuerdo), al reducir la decisión a una ya determinada y previsible interpretación de los espectadores, a la manifestación de posiciones públicas que cumplan con la condición de haber sido suficientemente probadas acerca de su potencial aceptación pública. Los modos para probar estas posiciones toman su modelo de los recientes dispositivos de muestreo y opinión (encuestas, etc.) procedentes de la publicidad. En relación a esta idea ver: Martin Plot, *El kitsch político*, Buenos Aires, Prometeo, 2003.

de programa o proyecto de vigilancia sobre esas instancias emergentes donde se juega la promesa de muchos posibles mañanas. Se trataría de cuidar que la promesa no se trunque mediante negociaciones cuyo efecto (una vez más violento) sea restringir o impedir la toma plural de decisiones. El filósofo está allí para ahuyentar la oscuridad… ¿Acaso Freud no parecía esperar lo mismo de la cultura? Cuando menos en la época de su correspondencia con Einstein, durante el correr del año 1932. No obstante que él sabía que aún lo que ilumina suele producir, de *hecho*, una zona de violentas sombras. Así fue que escribió: "Las transformaciones psíquicas que acompañan al proceso cultural son evidentes e inequívocas", al tiempo que matizó tal optimismo agregando que en lo que respecta a la cultura, dos son sus caracteres psíquicos más relevantes: el dominio de la vida instintiva y la interiorización de las tendencias agresivas — y precisó—: con todas sus consecuencias favorables y *peligrosas*.14 En ambos caracteres la instancia de la violencia es propiamente irreductible y jamás lo opuesto antagónico, teológicamente hablando, del bien el cual sólo pertenece a las modalidades normativas de los sistemas religiosos. Luego entonces debe examinarse la crueldad no desde el modelo teológico construido alrededor del paradigma bien/mal sino desde la consideración de su inevitabilidad15 —tan necesaria como amenazante.

Tal parece que habrá que considerar la violencia en cualquier diagnóstico o análisis, incluso cuando sólo se tratase de preguntarnos respecto al día de hoy, al presente inmediato: "¿qué pasa? O ¿qué hacer hoy? Pero además —y esto es importante para Derrida en su lectura del estado actual del psicoanálisis— esa *fuerza* o *multiplicidad de fuerzas* que reciben el nombre de violencia o crueldad deben ser consideradas en relación con (jamás reducidas a) la *pulsión de muerte* elaborada por Freud, y más precisamente a la relación irreductible entre ella y la *pulsión de vida* a la que él se refiriera en tantos textos llamados metapsicológicos, y que sirven de ocasión de lectura a la hipótesis derridiana.16 En la correspondencia que Sigmund Freud intercambia con Albert Einstein en julio de 1932 a petición de la Liga de las Naciones (hoy Naciones Unidas) y su Instituto Internacional para la Colaboración Intelectual, con sede en París,

---

14 En Albert Einstein y Sigmund Freud, *Correspondencia*, pág. 133.

15 Hannah Arendt tras haber dedicado un buen número de años a analizar el mal absoluto partiendo de argumentos kantianos de corte claramente teológico publicó *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal* donde resume su nueva postura al respecto. La banalidad del mal no cuestiona la irreductibilidad sino la forma de manifestación del mismo en la modernidad. El mal es extremo pero carece de profundidad teológica. Es un desafío al pensamiento porque si bien puede reducir el mundo a escombros se fabrica a partir de pequeños olvidos. Ver Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalem*, Barcelona, Lumen, 1999 y *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2005.

16 El papel de estos textos en la historia del psicoanálisis no va a ser discutido aquí, pese a su importancia manifiesta. Este asunto tiene que ver, sin duda, con el estatuto del psicoanálisis y su pertenencia a las ciencias biológicas o a la historia de la interpretación. Sin descontar el enorme papel de la clínica, que no parece pertenecer propiamente a ninguno de los anteriores. Ver: Jacques Derrida, *Resistencias del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

el tema de la fuerza es abordado por ambos. Tras preguntarse si "¿Existe un camino para liberar a los hombres de la fatalidad de la guerra?", Einstein concluye que el evidente fracaso de los esfuerzos por poner fin a la violencia sólo demuestra que "poderosas fuerzas psicológicas están trabajando y paralizan estos esfuerzos." No sin agregar que el derecho (lo único con que contamos para detener efectivamente la violencia) difícilmente sería una solución puesto que no hay derecho que no dependa de la fuerza de su poder generalizado e *irresistible* de imposición. Por cierto que Derrida ha trabajado, no tan alejado del argumento de Einstein, a partir de la hipótesis de una violencia irreductible y paradójica en *Fuerza de ley*.17 Seguidamente Einstein invita a Freud a responder a este problema. Éste después de una concisa exposición de cómo los seres humanos han de pasar de la fuerza al derecho (que sería un tanto pesado para el lector reproducir completamente), concluye por su parte que este relato pertenece sin duda a una suerte de mitología política. Así este estado de paz al que se arribaría sería "nada más teóricamente imaginable". Ello es debido a que la desigualdad de poder existe siempre en cualquier comunidad de origen. Así el derecho sólo puede volverse expresión de esas desiguales relaciones de poder al interior de la comunidad. Incluso todo arreglo dentro de una misma comunidad no puede ser sino violento. Agrega que es un error de cálculo no considerar que el derecho era antiguamente fuerza bruta y que todavía hoy no se puede prescindir de la fuerza para su sostenimiento, ni en el orden doméstico ni en el internacional. 18 Así pues como cualquier tipo de acción humana, en el fondo la actividad de los hombres se componen en el fondo de Eros y destrucción. Esto es, para posibilitar cualquier tipo de acción deben coincidir estas anteriores con otras motivaciones compuestas. Comenta entonces: "A veces tenemos la impresión, cuando escuchamos acerca de las atrocidades de la historia, que las motivaciones ideales sólo han servido como pretexto de los deseos de destrucción, y otras veces, por ejemplo, con las barbaridades de la Santa Inquisición, nosotros pensamos que las motivaciones ideales se habrían abierto camino en la conciencia, reforzando inconscientemente las motivaciones destructivas. Ambos casos son posibles";19 este instinto de destrucción según le llama, que funciona en cada ser vivo, tiene "el anhelo de reducir la vida al estado de materia inorgánica" 20 Y agrega que con toda seriedad merece el nombre de instinto de muerte, mientras que el instinto erótico representa el anhelo de vivir. El caso es que si el instinto de muerte se vuelve de destrucción cuando se vuelca hacia fuera contra los objetos, si el organismo protege su propia vida al destruir la ajena, entonces el problema es cómo ello sirve de coartada biológica a toda acción destructiva, lo que sin duda nos obliga a considerarlo con seriedad y detenimiento. Podría tratarse en efecto de una suerte de mitología, confiesa Freud a Einstein, pero en cualquier caso lo cierto es que sabemos que no tiene perspectiva alguna el querer suprimir las inclinaciones agresivas. Por lo

---

17 Jacques Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997.

18 Einstein y Freud, op.cit., pág. 128.

19 Ibid., pág. 130.

20 Ibid., pág. 130.

demás, no se trata, sostiene Freud, de eliminar los instintos sino de desviarlos, "de tal manera que no tengan que encontrar su expresión en la guerra"21 En cierto sentido el Eros haría posible, al construir afinidades significativas entre los seres humanos, sensaciones de unión, identificaciones. Pese a la existencia de esta pulsión de vida, ni el "criterio intelectual" ni el "legítimo miedo a la guerra" (Freud) la han podido impedir. Los tres casos son *formas indirectas* de combatir la violencia. Derrida detiene su lectura de la correspondencia entre Freud y Einstein para señalar este carácter indirecto que sólo implicaría que la resistencia a la violencia no es la fuerza opuesta a la violencia sino una de las maneras con las cuales los seres humanos nos enfrentamos, con fuerza igualmente violenta se diría, a la fatalidad: mediante lo que tenemos más a la mano, es decir normas, leyes, consensos, o de acuerdo con Freud mediante el amor y la amistad. Derrida llama a esta situación la radical irreductibilidad de la violencia, pero en vez de pensarla en términos ontológicos preferirá confiar en la tarea problematizadora psicoanalítica.

Habiendo llegado aquí en la exposición, toca el turno de regresar a la preocupación de inicio. Y, a la manera de Einstein que Derrida corrobora, preguntarnos:

Entonces, ¿qué hacer? cuando hasta el derecho nacional o internacional convocado para detener la violencia no depende sino de su propia fuerza (de ley) para el cumplimiento del alto a la violencia. ¿Qué perversa paradoja del discurso es ésta? ¿O no es propiamente una paradoja del discurso sino de la experiencia (psíquica y colectiva)? Freud contestará que en esta motivación compleja que son las acciones humanas ni la pulsión de muerte ni la erótica, ni las leyes o consensos tienen la última palabra. Pero la irreductibilidad de la pulsión de muerte, de dar muerte al otro no sólo está presente en las formas más feroces del comportamiento humano sino también, como bien sabemos, en las formas más dulces de la convivencia.

A modo de conclusión, retomemos la cuestión central señalada por Derrida tras la lectura de las cartas entre estos dos grandes pensadores del siglo XX: ¿Qué hacer entonces con una irreductible pulsión de muerte y una invencible pulsión de poder en (la reflexión y práctica de) una política y un derecho progresistas, es decir confiados en que alguna perfectibilidad de lo humano es siempre posible? 22

Y a modo de respuestas, sumamente provisionales, observaremos que:

1. Habría que reflexionar sin duda sobre el carácter constituyente o constitutivo de la **violencia** en la conformación de la experiencia de los seres humanos. Esto a la vista de dos preocupaciones: la primera tiene que ver con la necesidad de volver a pensar la noción de experiencia, lamentablemente reducida por nuestra filiación

21 Ibid., pág. 131.

22 Jacques Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pág. 33.

empirista (y racionalista) a la relación sin lengua, historia ni *inconsciente* de un sujeto y su objeto. La segunda tienen que ver con el papel *poiético* del olvido sobre lo que llamamos memoria (individual o colectiva) sin la cual no es posible la experiencia ni como vivencia ni como experiencia transmitida. Esta poética del olvido o relación entre olvido y memoria exige a "su propio Freud". Pero al cual habrá que preguntar cuáles son los efectos de un inconsciente (privado de historia) en la constitución de cualquier experiencia singular marcada, ostensiblemente por la historicidad del acontecimiento. Sin menoscabo del papel político de la violencia y del inconsciente en lo que llamaríamos a falta de un término mejor, la historia colectiva de las minorías, los marginados, las víctimas (fuera del relato de las historias oficiales), es decir la experiencia de la alteridad para la cual la memoria debe ser política (es decir pública y no secreta), a la manera de una fuerza que opera en el recuerdo de los pueblos.

2. Habría que examinar el problema del fundamento orgánico de la violencia a la luz de los nuevos conocimientos biológicos, tanto como la necesidad de un posicionamiento del psicoanálisis como institución y del psicoanalista individual, frente a ese desarrollo de las tecnologías genéticas. Hoy ciertamente el panorama es muy distinto al que vivieron Freud y Lacan, por sólo mencionarlos a ellos de una profusa lista. Este examen necesariamente deberá pensarse a la luz del trabajo derridiano sobre la resistencia contra el psicoanálisis, desde ciertas directivas estatales (Derrida menciona la ausencia de psicoanalistas en los países musulmanes) así como gremiales (medicina psiquiátrica, etc.); tanto como sobre las diferentes resistencias del psicoanálisis, es decir su pervivencia por más de un siglo y a la vez su resistencia a un peculiar "afuera" que él mismo se niega a someter al debate colectivo dentro y "fuera" de la institución. Esta resistencia ha tomado la forma de la exclusión.

3. El deber de examen no sólo compete al psicoanálisis o a los estados generales del psicoanálisis (y no habría estado general sin teatro, sin puesta en escena, ver: *Estados de ánimo*, pág. 41) bajo la forma de un deber de "asumir sus responsabilidades, de inventar o reinventar su derecho, sus instituciones, sus estatutos, sus normas, etcétera." Este deber señalado por Derrida en *Estados de ánimo del psicoanálisis* [23], es decir, el llamado a la consumación de una convocatoria colectiva, múltiple del psicoanálisis contemporáneo, y por ende, al reto democrático, compete sin más a la política o pensamiento político para el cual la supresión (directa o indirecta) de la violencia es o debe ser uno de sus objetivos. Hoy en día no puede pensarse la política es decir la oportunidad de estabilizar lo político, léase las tensiones o conflictos o desacuerdos de la

23 Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis*, op. cit. pág. 79.

pluralidad, si no es tomando en cuenta la inerradicabilidad de la crueldad tal y como fuera planteada como *problema* por el psicoanálisis.

Al respecto de los puntos 2 y 3 Derrida escribió: "La crueldad resiste. La soberanía resiste. Una y otra, la una como la otra, resisten al psicoanálisis, sin duda, pero *como* "el" psicoanálisis se les resiste también a ellas, en el sentido justamente más equívoco de esta palabra. Soberanía y crueldad, cosas muy oscuras, resisten de manera diferente pero resisten, la una como la otra, tanto afuera como adentro de él psicoanálisis. Entre el adentro y el afuera de lo que se define con el artículo definido,"el" psicoanálisis, la frontera soportará toda la carga, en particular la carga histórica, ética, jurídico-política – y por lo tanto el alcance mismo de estas preguntas." 24

Podría decirse, si están de acuerdo mis lectores que en la actualidad no habrá política alguna sin el recurso al psicoanálisis y a su crítica (es decir a la cuestión o puesta en cuestión de la *polis*, la *politeia*, el *polemos*, la policía y la micropolítica 25), y esta experiencia de la justicia fructificará una vez que el psicoanálisis discuta abiertamente sus políticas…

Ana María Martínez de la Escalera

24 Ibid., pág. 15

25 Ibid., pág. 56 y 35.

Cuerpo: un examen contemporáneo (ensayo)

Las urgencias políticas.

El activismo de las mujeres en México y en toda Hispanoamérica ha consagrado, en el orden prioritario de las urgencias políticas de las mujeres como colectivo, la cuestión del derecho al cuerpo. Ese cuerpo del que ellas quieren reapropiarse parece aguardar por las políticas de equidad, después de siglos en que les fuera expropiado y administrado, intercambiado y sujeto mediante las prácticas reguladas del Estado, de la familia y de la Iglesia católica —quizás incluso con la colaboración de su propio imaginario (de ello habría que hablar más ampliamente)—.La demanda por la reapropiación de una misma, es decir la exigencia de llevar a los hechos y hacer respetar la soberanía sobre las decisiones que afectan al propio cuerpo entendido como asiento de la reproducción, es significativo en el anterior contexto, y particularmente cuando el activismo demandante basa sus exigencias en el conocimiento estadístico de la salud pública y por tanto la tasa de mortandad de las mujeres. A este respecto los movimientos feministas instaron a las autoridades a elaborar y ejercer políticas públicas que al proteger el derecho al ejercicio autónomo de la vida de las mujeres embarazadas, que se habían visto forzadas a abortar por una u otra razón o violencia, pudieran evitar la indignante muerte de jóvenes a causa de intervenciones mal ejecutadas. En este sentido fue escogida la fórmula del “derecho al cuerpo” desde la cual argumentar jurídicamente.

Derecho al cuerpo

La demanda tenía sus aciertos y desaciertos que se fueron mostrando poco a poco y en su caso se propusieron rectificaciones y cambios en la estrategia argumentativa, haciendo énfasis en los datos duros extraídos de la evaluación de la muerte por abortos mal practicados, o bien enfatizando los gastos en salud pública por los mismos motivos, o bien saliendo en defensa, de manera más abstracta, de los derechos humanos de las mujeres. Los aciertos y desaciertos se fincaron sobre dos supuestos: 1. el cuerpo de las mujeres como materia pública, esto es que el estado debe ocuparse prioritariamente de la salud de las mujeres consideradas como parte de la población y por tanto sujetas a las políticas poblacionales; 2.El cuerpo de las mujeres como objeto soberano y autónomo, es decir que la toma de decisiones sobre la reproducción compete a la soberanía individual. Ahora bien, ambos supuestos se usaron de manera conjunta generando, por ende, ciertas ambigüedades aprovechadas por la postura detractora de corte conservador y androcéntrico. Una ambigüedad flagrante consistía en defender el derecho a la reproducción y a la decisión sobre ella como cosa autónoma pero garantizada mediante políticas públicas —lo que situaba el problema en el orden de la oposición privado/público del vocabulario del liberalismo político, que el feminismo mexicano había recibido de manos de las feministas norteamericanas y su vocabulario, con sus contradicciones y efectos políticos individualizadores—. En breve, la defensa del cuerpo

como instancia de decisión privada refuerza el supuesto acrítico de que uno de los elementos sobre los que se apoya la figura del individuo es la propiedad (de una misma).En la argumentación que acompaña la demanda del derecho al cuerpo se reforzaba la figura de un sujeto jurídico ─las mujeres─ diseñada a partir de un modelo de régimen de propiedad o de relaciones de propiedad según las cuales todo (seres vivientes, cosas y estados de cosas) es materia (sujeto) de apropiación; lo natural y lo cultural, lo social y lo íntimo. Este tipo de sujeto jurídico, considerado como "libre" para asumir sus propias decisiones, es paradójicamente "libre" también de apropiarse de sí mismo, de sus fuerzas productivas y reproductivas, para ofrecerlas al intercambio en el mercado, considerándose a la vez como ser vivo apropiable y apropiador. El régimen de apropiación estructuralmente capitalista, que produce este tipo de paradojas1 sobre el modelo de la mercancía, no es puesto en cuestión (no lo es ni su origen, ni su sentido ni su valor) en la argumentación que insiste en que las mujeres sean consideradas por la ley como "dueñas de sí mismas" y de sus fuerzas reproductivas. El cuerpo es reducido acríticamente a algo viviente unitario que puede ser apropiado y gobernado con el fin de "producir" algún tipo de finalidad calculable (hijos, mercancías, democracia, información, etc.)2. Parecería que la razón jurídico-política3 se sostiene produciendo prácticas de apropiación de las fuerzas histórico-sociales de los colectivos y los individuos (incluida la reproducción). Estas últimas fuerzas sin embargo no "producen" mundo como finalidad prescrita sino produciéndose, a su vez, esto es a sí mismas, como mundo elaborado, a través de experiencias de transmisión de saberes y de acciones reguladas pero también en resistencia o más allá de las expectativas calculables sobre el mundo social. La razón jurídica regula los poderes de innovación y de constitución de la experiencia. Pero algo se le escapa. El modelo de sujeto que se aspira a ser, el modelo en fin dominante y hegemónico, se configura mediante prácticas de apropiación/exclusión

---

1¿Dónde comienza y dónde acaba la competencia pública y la competencia de la esfera privada?

2En estos procedimientos acríticos de argumentación, el discurso hegemónico ha sido el de las académicas y activistas norteamericanas. El sentido de los mismos está ligado a su historia peculiar pero también a las formas de control sobre su globalización o internacionalización. Habrá que tener esto presente para la crítica.

3Para la distinción entre lo jurídico-político y lo histórico-social se puede recurrir a Michel Foucault, *op.cit.,*pp. 15-30 y contrastarlo con Cornelius Castoriadis, *Ciudadanos sin brújula* (México: Coyoacán,2002), pp. 11-28, y*Sujeto y verdad en el mundo histórico-social* (Buenos Aires: FCE, 2004), pp. 15-36, 243-270. Para este ensayo que nos ocupa, lo histórico-social es una categoría sumamente atrayente en la medida en que se manifiesta mediante testimonios y saberes de la gente antes que a través de documentos y de archivos. Es una dimensión de la memoria de la experiencia y la tradición de las oprimidas a la que tenemos que atender y escuchar con cuidado y responsabilidad hacia su fuerza de alteridad. Sería desde todo punto de vista preocupante que en el activismo de las mujeres se implantaran por la fuerza modelos de tratamiento de problemas o modelos procesuales para la reflexión e intercambio de argumentos por el sólo hecho de proceder de la academia "occidental". Este tipo de prácticas de reducción del Otro(a) al modelo hegemónico debería acabar.A este respecto ver Sylvia Marcos y MargueriteWeller (ed.), *Diálogo y Diferencia. Retos feministas a la globalización* (México: UNAM, 2008), pp. 57-96, 283-318.

de lo que se posiciona y califica como otro, en el terreno de lo práctico, del sentido y del valor; así se produce el género(masculino/femenino) como normalización jerárquica y asimétrica. Como sabemos las mujeres, se generalizan ciertas diferencias sexuales —anatómicas, fisiológicas— para dar cuenta de lo propio de algunos cuerpos, reduciendo la manifestación (comprensión) de los cuerpos a sus funciones reproductivas, una vez hecho lo cual, se totalizan esas diferencias convirtiéndolas en causas primeras de cualquier otra modalidad de la práctica social y de las relaciones jerárquicas y asimétricas producidas. Al mismo tiempo que se absolutiza el modelo reproductivo hembra/macho, propio de la especie, y se lo extiende a toda práctica social, se produce el género como dispositivo de sentido y valor, a nivel del discurso. El resultado es la producción práctica y discursiva del género. De ahí que insistamos en que no debe adoptarse una "perspectiva de género" sino que esta producción del género sea criticada y además cuestionada por otras prácticas de los cuerpos.

Ahora bien, mientras la cuestión del cuerpo de las mujeres se entienda desde aquella inscripción social (que universaliza el género heterosexual situándolo como necesario-natural y que reduce la identidad individual a su dependencia y determinación por ciertas marcas sexuales), no habrá posibilidad de crítica. La crítica tiene lugar en principio poniendo de manifiesto la inconformidad con determinados supuestos históricos que aparecen como incuestionables. En segundo lugar, la crítica procede dejando actuar a la diferencia sobre la totalidad cerrada del concepto y de la categoría de cuerpo. Aclaremos: la diferencia no es la característica determinante que se instala como bipolaridad de los géneros sino la emergencia de posibilidades inéditas de transformación de las experiencias de lo humano mediante prácticas sobre la corporalidad en un devenir temporal no prefigurado. Estas últimas prácticas sobre los cuerpos son las que se ejercen de otra manera, abriendo las fuerzas corporales a la experimentación de imaginarios sociales impensados por ahora [4] .Para ello habrá entonces que desuniversalizar por una parte y por la otra reelaborar el concepto de sexualidad para evitar reduccionismos. Estas tareas las debe encarar la crítica de género. Y deberá ir acompañada por una crítica del cuerpo. Las fuerzas de los cuerpos no sólo se orientan a la producción sino también a los lazos de solidaridad. La historia de estos lazos no se ha hecho. Esta historia trata de lazos más allá de la consanguinidad, de la unidad de lengua, de las fronteras jurídicas y políticas del estado moderno, incluso de la comunidad de propósitos (cuando estos son autoritarios). Hay una manera de solidaridad manifestada en sus efectos prácticos y de sentido que no ha sido visibilizada o nombrada y que escapa a la esfera de los hechos políticos y a la razón jurídico-política que los sustenta. Muchos colectivos de mujeres las viven en su cotidianidad pero no alcanzamos a considerarlas aún como escenarios donde el futuro ya llegó. Llegó bajo la forma colectiva de las acciones insumisas (prácticas de la indocilidad incluso con

4Para la noción de imaginarios sociales referirse a Cornelius Castoriadis, *Ciudadanos sin brújula*, op.cit.

nosotras mismas, tomando en cuenta que la estructura egológica está inscrita, como efecto y lógica, en relaciones de poder y dominación). Debemos extraer de la insumisión su fuerza para hacer factible o realizar lo mejor, y el significado de lo mejor sólo se decidirá, en cuanto a lo que atañe a su sentido histórico y a su valor para la sociabilidad, mediante debates públicos abiertos donde la crítica sea alentada y no repudiada.

Corolario

La crítica muestra que el tratamiento a nivel individual del problema deja fuera el tema de lo colectivo, de por sí blanco del *aggiornamento* constitucional de las últimas décadas. Por si fuera poco, introduce una contradicción práctica porque mientras se pide la desregularización de la reproducción, mediante el retiro de la vieja ley que prohíbe el aborto, se insiste que sea el estado el que refuerce las políticas de salud pública al ofrecer abortos conducidos por el sistema estatal de salud. El sistema de estado de bienestar acarrea estas y otras contradicciones prácticas y ambigüedades, pero las introduce también como materia de discusión pública, en el referendo y en la política de partidos. En nuestro caso particular el estado de bienestar se está desmantelando a instancias de los acuerdos internacionales del gobierno con el Banco Mundial y demás instituciones del ámbito global. Sin el apoyo de un análisis histórico-político los movimientos feministas o de género, decididos a concentrarse exclusivamente en el ámbito de la mujer, quedan desarmados ante las ambigüedades que acarrea incluso el logro del éxito en sus demandas. Los conceptos en los que fundamentan las luchas en el ámbito jurídico no son definiciones fijas de lo que es, sino que son y deben ser tratados como estrategias argumentales. Ese es el caso de la palabra género y de la palabra cuerpo que pese a sus notorias diferencias genealógicas, en lo semántico y en la dimensión pragmática, son muestra de la labor histórica de los dispositivos estatales disciplinarios y de control y de los actos de resistencia organizada que se le enfrentan.

El derecho al cuerpo propio.

El derecho al cuerpo ha estado presente en las prácticas jurídicas de los estados modernos. De hecho le es consustancial. Para estas prácticas el cuerpo es aquello dispuesto, aquello de lo que inmediatamente se apropian los individuos en su proceso de maduración. No hay propiedad de las cosas sin previa apropiación del propio cuerpo y sus fuerzas. Así está estipulado en cualquier ley del trabajo que regula la compraventa de la fuerza productiva de los individuos por el capital. A este respecto la demanda de las mujeres por ejercer su derecho a tomar decisiones sobre su cuerpo y los procesos que en él tuvieran lugar parece adecuada. Tiene que ver con la demanda de igualdad. Sin embargo produjo todo tipo de ataques. Considero indicado interrogarnos sobre esa condición de la cuestión del cuerpo femenino que ha resultado tan sensible. ¿Qué hay en el sentido y el valor del cuerpo de las mujeres que lo vuelve un terreno propicio al debate encarnizado? Precisamente el cuerpo de las mujeres ha sido tratado como un campo de

batalla (entre otras cosas). Algunas activistas dirán, sin humor, que ha sido instrumentado por determinadas prácticas falocéntricascomo botín de guerra; y la historia les dará la razón. Pero hoy, cuando se recurre a la demanda por el derecho al cuerpo, se reduce ese cuerpo abusado de las mujeres a una práctica similar. Porque el derecho presupone sin criticar su fundamento en una figura de sujeto dueño de sí mismo y de sus decisiones, esto es comportándose como propietario de su misma materialidad que estaría a su disposición, justamente por disposición oficial desde el momento de entrar a la madurez. Esta forma de individuo no es natural; ha sido más bien naturalizada por ciertas prácticas cotidianas de hacer y de decir. Naturalizada, es decir que se la ha sustraído a la observación crítica. El cuerpo no está "ahí y ahora" sino para las prácticas que lo nombran, le dan sentido y apuestan por su valor o la falta de él para los intercambios sociales. Así el cuerpo nunca es inmediato a los sentidos y la percepción; se diría que está mediado. Por el lenguaje, la división social del trabajo, la producción heterosexual del género, las prácticas de apropiación médica, pedagógica, psicoanalítica, psicológica, entre otras que lo configuran cada una a su modo jerárquico y a través de un orden asimétrico (androcéntrico). Si se observa que vivir *en el cuerpo* de cada una es suficiente motivo para asegurar un acceso privilegiado inmediato a su esencia o a su naturaleza única, y por tanto a su control, a sus fuerzas creativas y destructivas, a su goce o padecimientos, o a su materialidad sin transparencia, sólo podemos argumentar que no hay inmediatez o privilegio exclusivo en el trato con los cuerpos. Empezando por la unidad y homogeneidad de las fuerzas corporales, que creemos trabajan por nuestro interés. Pero la concepción de unidad y homogeneidad ha sido forzada en nuestro comportamiento imaginario. Y si para alguna la materialidad de lo corpóreo es en principio indubitable, algo que no causa desasosiego, lo que jamás han querido poner en cuestión, al menos hasta ahora, para otras muchas lo dudoso es que, de existir, su cuerpo sea algo propio, algo ahí, idéntico a sí mismo. No hay identidad en tanto inmediatez en el trato con el cuerpo: entre nosotras y nuestro cuerpo pesa la ley del sexo que valora asimétricamente el cuerpo, sus fuerzas y finalidades, la ley jurídica, la ley religiosa y la de la lengua, que suele hablar con la voz del dominador. No se trata de adueñarse del cuerpo sino de evitar que sea reapropiado por los poderes. Habrá que dejarlo entrar en todas las combinaciones micropolíticas posibles donde las fuerzas de los cuerpos se solidarizan con otros proyectos, no sólo los egocéntricos. Nuevas experiencias traerán nuevos imaginarios, nuevas maneras de hacerse humanas.

En lugar de reapropiarse del cuerpo habría que desujetarlo de sus mediaciones destructivas.

Vivencia del cuerpo.

Se diría que el cuerpo se nos aparece como una manifestación pura de una o uno mismo, presencia inmediata, cuerpo-aquí y ahora; cuerpo sin mediación, esto es, que no

precisa para hacerse presente del movimiento de un proceso de significación que lo aleja de sí mismo, que no encuentra en sí mismo, que lo desborda. Como por ejemplo el proceso llamado "lengua" y el nombrar. Pero, ¿es así? Decimos que el cuerpo — mi cuerpo — se siente; el (mi) cuerpo es sentido. ¿Quién de nosotros duda de su existencia, de lo que él (ella) es?, como si vivir *en el cuerpo* fuera suficiente motivo para asegurar un acceso privilegiado inmediato a su esencia o a su naturaleza única, y por tanto a su control, a sus fuerzas creativas y destructivas, a su goce o padecimientos, o a su materialidad sin transparente. Y si para alguna de nosotras la materialidad de lo corpóreo es en principio indubitable, algo que no causa desasosiego, lo que jamás han querido poner en cuestión, al menos hasta ahora, para otras muchas lo dudoso es que, de existir, su cuerpo sea algo propio, algo ahí. No hay inmediatez en el trato con el cuerpo: entre nosotras y nuestro cuerpo pesa la ley del sexo que minusvalora el cuerpo y sus fuerzas y finalidades, la ley jurídica, la ley religiosa y la de la lengua, que parece hablar con la voz del dominador. Es dudoso que la materialidad que asociamos con lo corporal les pertenezca a las mujeres excepto como mercancía (y por tanto regida por los intercambios del mercado y su ley, en relación de oposición con quien lo pone a la venta)5.Es una corporalidad que se les escapa, que las desborda. ¿Acaso pueden decidir sobre él como lo hacen con las cosas? Por ejemplo: ¿Pueden procrear o no hacerlo si esa es su decisión? En cualquier caso no es el cuerpo mismo quien toma la decisión ante la ley sino una abstracción que lo sustituye, que ocupa la función de tomar decisiones: sujeto ciudadano, sujeto de los derechos humanos, sujeto de la libertad. Pero la relación metonímica entre el cuerpo vivido (parte) y su sujeto (totalidad significante) permanece sin posibilidad de simbolización, de resolución de conflictos, en suma, como una deuda (o una violencia). La ley, que no produce efectivamente los cuerpos, produce sin duda al sujeto abstracto del cuerpo: el que le da sentido, quien por él decide. Ley de la lengua, Derecho, Constitución política, etc. Para la ley, sea cual sea, el cuerpo se *realiza* como lo sujetado. Y no siendo el cuerpo un sujeto sino lo sujetado (decíamos, sujetado a la ley –biológica, jurídica, lingüística-, entre otras cosas): ¿acaso puede pertenecerle algo por derecho propio? ¿El derecho, por ejemplo, a la vida, a la felicidad, a la salud?¿A la decisión? Tal parece que esos derechos también le pertenecen al sujeto del cuerpo, sujeto que se realiza en y por la toma de la palabra, en y por el acatamiento a la ley jurídica y a la del nombre propio siempre sexuado, y así en y por la distribución sexual y de género, en y por las interpelaciones ideológicas sufridas.

Por otro lado, conviene seguir insistiendo si antes de la interpelación hay algo originalmente ahí, indubitablemente corporal, primigenio si se quiere. Porque, ¿acaso su naturaleza material, corpórea es lo más propio de sí? ¿Su fisiología, tal vez, que es regulada -como sabemos- por normas *sin sujeto?* Lo sabemos porque la herencia genética que parece decidir tanto sobre lo que el cuerpo individual es, parece hacer de él no un

5 Aún si ellas mismas son quien vende.

punto de partida o una finalidad, ni siquiera un valor sino simplemente el producto de esa información sexual y genética, en todo caso un medio no un sujeto. Y como sucede con el caso de la genética, en la política, en los derechos ciudadanos, con lo relativo a los derechos al goce, etc., los cuerpos que numerosas mujeres padecen están fuera de su alcance, tanto más lejanos cuanto más obedientes a su normalización.

Ahora bien, no hay que lamentarse, hay que desobedecer: si, como decíamos, muchas mujeres en el mundo de hoy no son propietarias de sus cuerpos ni a nivel macropolítico todavía ni en la dimensión micropolítica[6] de los intercambios sociales ¿cómo nos (re)apropiamos entonces de un cuerpo, de nuestro cuerpo desde siempre enajenado? Las respuestas afortunadamente no faltan; es posible escoger entre diversos programas de reapropiación. Sin embargo, este no es nuestro asunto aquí. Volvamos entonces a las maneras de decir.

Porque sin importar lo que contestemos a las anteriores interrogantes, lo cierto es que el cuerpo es más bien una experiencia. Por lo tanto ya no se dirá que hay cuerpos sino que hay, más bien, experiencias corporales. Si el cuerpo excede siempre a toda presencia como presencia ante sí, si es siempre cuerpo sujetado, la sujetación debe ser estudiada como lo que es: una acción, un acto, un acontecimiento de experiencia. Experiencia tal y como lo reporta la lengua castellana significa a la vez vivencia, experimentación, saber sobre un hacer, saber que puede enseñarse en la práctica, etc. Es así que podemos decir que el cuerpo es cruce de saberes, técnicas y ejercicios; sirve de ejemplo y es la realización de normas. Y es una experiencia tan individual como colectiva cuya mediación solo puede ser la lengua. Porque sea cual sea ese sujeto -del cuerpo- que hoy habla, es ante todo alguien que no se limita a vivir en su cuerpo sino que lo vuelve visible mediante la lengua. Cuerpo público entonces, cuerpo de la comunicación y la transmisión de saberes y de técnicas de tratamiento y manejo del mismo. Se trata de un cuerpo que en la medida en que es hablado en una lengua determinada, le es adjudicado, por la fuerza de esta última, un nombre propio, un sexo, una identidad, y por qué no, un deseo. Ninguna de estas instancias de ley (inyunciones hubiera dicho Derrida)[7]puede reducirse a las restantes; tampoco es posible prescindir de cualquiera de ellas. Pero es preciso recordar que la adjudicación puede ser desobedecida ─que no es lo contrario de la obediencia sino un ejercicio de desautomatización, o desnaturalización del significado y función adjudicados─.[8]Todo cuerpo que es afectado por su pertenencia a un estado nacional moderno, a una lengua, a un sexo, o a una colectividad específica puede poner en cuestión la génesis natural de la pertenencia o participación, a esto se le dice

---

6Ver GillesDeleuzeyClaireParnet. *Diálogos*. Valencia: Pretextos

7Derrida Jacques, *Espectros de Marx.El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional,* Valladolid, Trotta, 1995:15-62.

8 Butler Judith, *Cuerpos que importan*, Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo", Buenos Aires, 2002.

desobedecer (o desove *decir*) Porque si bien los individuos son efectos históricos ubicados tensionalmente entre relaciones de dominación y formas de subjetividad, entre resistencias y obediencia, pueden siempre des*decirse*, esto es, decirse de otra manera que obedeciendo.

En efecto, el cuerpo sexuado, o lo que es en todo caso un cuerpo histórico, no es tanto un soporte físico de meras vivencias cuanto un ejercicio de comunicación en lo colectivo, de simbolización, de significación; una instancia para ser obediente o desobediente, privada o pública, a veces doméstica, otras más bien mediática, y otras veces incluso espectral (como un fantasma ni vivo ni muerto, interponiéndose incapaz de simbolizar cualquier binomio del tipo de dominación/subjetividad). En fin, el cuerpo se ejercita en lo social como lo hace en un gimnasio sin adecuada supervisión, hipertrofiándose o subempleándose. Como quiera que sea, hay cuerpo *porque* se ejercita y *a través* de ejercitarse de cierta manera. Y recordemos que se ejercita en las normas, en el respeto o desacato a las regulaciones, a las maneras de hacer, de decir, de sentir, de percibir, de padecer, de desobedecer: en ellas el cuerpo se *con*forma a lo que existe antes que él o se *trans*forma desobedeciendo las normas y abriendo un más allá indeterminado.

Entonces: no es aventurado opinar (ya hemos pasado del mero decir a la opinión) el que cuerpo, siendo individual, es también (de cierta manera en la cual debemos reflexionar) materia de la experiencia colectiva en sentido estricto, no figurado. Y ello vale incluso para lo que defendemos como nuestro cuerpo más secreto, más íntimo: cuerpo del placer, de las necesidades -¡corporales!-, cuerpo del miedo, de la desesperanza, cuerpo del buen-amor y del mal-amor, cuerpo de la violencia. Todos estos modos de "haber" cuerpos o experiencias pasan no obstante por el lenguaje: por el símbolo, el significado y la referencia, por la metáfora y la metonimia, por la denominación. La vida del cuerpo mediada por el lenguaje es así porque la experiencia del cuerpo se transmite a otros (o se piensa para uno mismo en el nombre y el atributo, en la interjección y el lamento, esto es como experiencia atrofiada),o es experiencia que persigue el intercambio de ideas u opiniones, o también la socialización de su significado; es así en razón de que la experiencia del cuerpo está sometida–diremos en principio- a las fuerzas de la pluralidad. En este caso a la pluralidad de interpretaciones, distantes unas, afectuosas, posesivas, destructivas o amistosas (o ambas a la vez), las otras. Si se nos diera por conversar sobre él — sin pensar en ponernos de acuerdo, sino simplemente pensando en compartir nuestras opiniones —quizás notaríamos las diferencias de estas últimas al momento de predicar algo con sentido, es decir de atribuir algo al cuerpo que nos sostiene. Atribución gobernada por el sentido común cuando éste es entendido como la normativización de los significados, además de las maneras institucionales (normalización)mediante las cuales esos significados determinados de las

cosas se nos vuelven materia común y sobre todo como toda normalización indica, materia obligada para el intercambio verbal.

A pesar de la uniformidad conseguida por las fuerzas normalizadoras de la institución (pedagógica, moral, informativa, política), el cuerpo siempre parece manifestar algo más de lo que hemos dicho; hay casi siempre una suerte de suplemento con la cual trabaja el o la poeta, una especie de fuerza que escapa al vocabulario, a la gimnasia cultural y a las buenas costumbres, a las maneras de mesa y de lecho, a los modos del hacer y del entender del llamado *sentido común*[9]y que sólo la poesía y su particular fuerza estético-performativa(en este sentido, cualquier actividad creadora) está en capacidad de convocar. Convocación mediada en este caso por la imaginación; simbolizada, emblematizada, virtualizada: esto es, innumerables veces significada y por ello con *vocación de poeta*.

Notemos entonces que lejos de la naturalidad supuesta con la que hablamos sobre el cuerpo y lo percibimos en nosotro(a)s mismo(a)s, *no parece haber presencia inmediata sino mediada*. Mediada por las diferencias de género (que el paréntesis anterior ha intentado manifestar), de las lenguas nacionales o maternas y por la historia que son las mediaciones ordinarias de la experiencia. Lengua equivale a retórica e historia a algo más que mera temporalidad y duración. En relación con la retórica:¿Acaso el que percibe y como lo percibe no es lo que llamamos cuerpo; acaso esto no es la peor de las metonimias? Nombrar una causa por sus efectos o inventar una causa cuando lo que existe es puro efecto o nombrar un gestor por lo que gestiona o agencia, etc, ¿no es esto lo suficiente para temer que el cuerpo lejos de ser una unidad originaria de la percepción es, mas bien, un haz de percepciones y nombres que llamamos cuerpo? En otros términos, el cuerpo jamás es presencia sin mediación y nos conviene preguntarnos por la *fuerza de pronunciamiento* de estas mediaciones.

El sentido común nos aconseja o persuade respecto a que el cuerpo es una unidad: un lugar y un tiempo, una duración con identidad propia. Convendrá más bien anteponer la idea de un cuerpo que es mas bien la ocasión (momento kairológico) del cruce entre tensiones de la significación: individuo/colectividad, masculino/femenino, viejo/joven, etc. O en movimiento/en reposo, obediente/desobediente, etc. En este último sentido diremos más allá del sentido común que los cuerpos accionan y resuenan en otras acciones (se repiten), son, pues, la ocasión (espacio-temporal-histórica) de transacciones. Acciones que atraviesan las fronteras entre unidades perceptivas o de sentido, unidades normalizadoras, simbolizadas como el cuerpo femenino mediante la

9El sentido común es un producto histórico-social complejo de fuerzas varias y del trabajo soterrado de varias instituciones: familia, pedagogías diversas, prácticas y teóricas, la moral, etc.)

religión, las practicas matrimoniales, la moral, y hoy afortunadamente, también por las políticas críticas, desobedientes y en resistencia.

Para terminar diremos que no hay nunca presencia al sentido y a los sentidos sin mediación, ni siquiera presencia privilegiada, cercana, íntima, sin fisuras consigo mismos, de los cuerpos. Esta mediación principalmente lingüística, y además política, sexual, social, colectiva, religiosa, mediática o cualquier otra que la época contemporánea nos impone, precisa del auxilio de la estructura inconsciente para interpelar a esos cuerpos que *decimos* ser. En este sentido el cuerpo en el que deseemos habitar, es decir que construimos de otra manera que mediante la obediencia, deberá primero ejercitarse en un discurso emancipador de sí que, con seguridad deberá empezar, como este ensayo, contando los lazos inéditos de solidaridad.

Ana María Martínez de la Escalera

Debate (lema)

Es una práctica colectiva, sociohistórica que incita a cuestionar las modalidades institucionales (o no) de apropiación del discurso, de la argumentación, sus procedimientos y sus contenidos, de las técnicas, de los saberes en general y de la memoria de la experiencia. Su carácter es incondicional, o sea que permite el cuestionamiento sin reservas. El debate resulta de la imposibilidad de referencia natural e inmediata entre las palabras y las cosas, y de la manera en que dicha imposibilidad afecta las descripciones que se defienden y refutan en los espacios públicos de decisión. El valor y el sentido de esas descripciones es propiamente lo que se discute.Por ende, esta práctica tiene que ver más con procedimientos que con contenidos específicos (lo que se discute/cómo se discute). Lo público desde esta perspectiva es la práctica experimental de la comunidad política o de acción social que ahí se genera, siempre cambiante, flexible y plástica. Lo político en este caso particular, sostenido por lo público, nombra tanto la libre invención de acciones sociales, el modo en que estas se aplican y sus efectos o consecuencias. La invención o la fuerza de innovación que se pone de manifiesto en el debate tiene por finalidad tanto la misma comunidad que la genera, quien se nutre de ellas como cualquier otro uso que los intercambios con otras comunidades vuelvan posible. Este es el caso de los intercambios entre la academia y el activismo social.

Hay comunidades de debate inter y transdisciplinarias. A pesar del cuidado y vigilancia sobre sus conceptos disciplinares (para pensar referentes sociales), los hábitos del sentido común dejan su huella en la constitución del diálogo y del debate. Conviene ejercer una vigilancia constante sobre dichos hábitos tanto como sobre la misma conceptualización. Este primer paso en la constitución del vocabulario del debate es fundamental. La vigilancia se sirve de estrategias de interpretación como la crítica*, la crítica cultural e ideológica, la retórica*, la pragmática y la genealogía entre otras. Nosotros hacemos uso de todas ellas en este vocabulario. El segundo paso será indicado por las características peculiares de lo que está puesto en debate: tal o cual decisión a tomar, por ejemplo la penalización o despenalización del aborto. Sin embargo, la tarea más importante de una comunidad de debate es el análisis de lo que se pone en acción (privilegios y jerarquías, orden del discurso, perspectivas de raza, etnocéntricas, etc.) al constituirse como tal. Una comunidad es pues autopoiética y crítica a la vez.

Últimamente hemos visto constituirse sociedades del conocimiento, incluso ciudades de la investigación. Su característica principal es que no cuestionan su derecho a ejercer la verdad en nombre de lo humano y los privilegios que las sostienen. Nuestro proyecto ha sido precisamente lo contrario: empieza por cuestionar su propia autoridad para ejercer la crítica.

Democracia, espacios de la democracia y democracias del espacio (contribución al debate)

Querría postular que la crítica es tan indispensable hoy, para la academia de las humanidades, como lo fuera en su época moderna, en detrimento de la postura (posmoderna) que prefiere presentarla como objeto finiquitado del pasado; casi como un artículo folklórico en un empobrecido museo de la memoria. El razonamiento a favor de la postulación, es que la crítica lleva a cabo el trabajo discursivo que vincula la democracia con los espacios y al espacio con las democracias. No daremos por sabidos los términos espacio, crítica y democracia. La importancia de los mismos, el día de hoy, reside en que no sabemos a cabalidad qué quieren decir (ya sea por exceso o falta en su uso o por la polarización política que instaura su uso), y que, por lo tanto, organizar una discusión en torno a sus significados 1 resulta imprescindible (sobretodo en una academia que se dice dispuesta a la conversación inter y transdisciplinaria) 2 . Permítaseme contribuir a ese debate.

Uno. **Comencemos por la expresión "espacio."** En su sentido propio, el "espacio" designa una entidad bidimensional delimitable (el antiguo *spatium* latino: "campo para correr," de donde procede el término moderno), que contiene otros elementos o entidades sensibles que coexisten en su interior; esto es, un recipiente, un continente vacío pero rellenable de contenido y distinto de éste último; una capacidad de sitio o lugar; una ubicación de límites o fronteras. Este sentido propio, consagrado por la Academia de la Lengua y legitimado asimismo por la tradición como sentido corriente, pretende distinguirse del uso figurado o figural (retórico) del espacio, tal y como se manifiesta, por ejemplo, en el contraste político operado entre el sentido de espacio público y de espacio privado. Aquí se trata de algo más que de un uso figurado, el uso político agrega al continente "espacio," el sentido y la finalidad de inscribir la división (del trabajo) en la comunidad (por ejemplo asignando las tareas de las mujeres al espacio privado y excluyéndolas de los asuntos públicos naturalmente considerados masculinos). El espacio privado aparece como el lugar de asignación natural de la mujer correspondiente a la división sexual del trabajo, considerada igualmente natural y no política. Cuando esta asignación es considerada política, es decir producto de la dominación y el sometimiento, entonces el sentido propio del término "espacio" se desestabiliza: deja de indicar un lugar natural, dado o recortado del *continnum* del mundo percibido, para pasar a significar una inscripción, esto es una operación práctica

1 Hablamos de significados y no de referencia precisamente porque, al igual que las ideas de la razón kantianas esta última está abierta a la espera de que las generaciones futuras debatan los contenidos de la relación referencial.

2 Los usos inter y transdisciplinarios de la conversación y el debate, a diferencia del empleo multidisciplinario, modifican sustantivamente el estatuto y valor de las disciplinas tomadas individualmente, modificando expresamente su relación con la verdad al insistir en que la verdad se construye discursivamente y mediante prácticas controladas y vigiladas de la prueba y la argumentación.

de sentido en el discurso. Perder la estabilidad en la referencia o la designación, se vuelve entonces la ocasión para atisbar en la historia de la lengua: observamos así la invención de nuevas *acepciones críticas* a partir de viejas palabras.

Dos. Entra la primera operación crítica. La crítica toma la forma de un proceso de desnaturalización del sentido y de repolitización del discurso, puesto que las palabras aparecen como medios para la producción del sentido y como resultado de actos de apropiación (sometimiento o resistencia y subversión) del discurso. Las palabras no sólo acompañan las acciones; ellas mismas exhiben la fuerza realizativa que cambia la historia mediante consecuencias de orden político o social (Austin, 1980).

El arte moderno nos ofrece otra prueba de *modificación crítica* del "espacio": desde finales del XIX hasta los primeros 30 años del siglo pasado, el teatro de vanguardia propuso a la sensibilidad occidental la novedosa idea, y la revolucionaria instrumentación, de un espacio escénico entendido como máquina. El espacio no es un campo quieto, produce más bien sentido o sinsentido, discurso en su doble cualidad de ruido y palabra, intercambios sensibles entre los actores y el público, en una escena concebida sin límites prefigurados. Atrás quedaba la reductiva concepción y tratamiento del escenario como soporte de la unidad de tiempo, espacio y acción. La caja italiana, "el pequeño pueblo" como le llamó Grosz (15), que concentraba la mirada del público, detenía el tiempo y el espacio sobre el escenario, inscribía la pasividad en el espectador y le asignaba un tiempo a su disfrute y satisfacía pobremente el "hambre de imágenes" (Grosz,17), una vez descubierta su verdadera operatividad de domesticación de la sensibilidad, sería desbancada por la experimentación. Los telones pintados que obligaban a una estructura bidimensional pasaban, indefectiblemente, a la historia y la caja hacía explosión. Había nacido la crisis de la percepción tradicional, el espacio como negociación sensible o *transacción* entre cuerpos.3 Este ejemplo no es secundario en la argumentación: producto de la crítica nacida de la crisis de la representación, el sentido del "espacio," como máquina de intercambios de las fuerzas de los cuerpos, convierte en observable y pensable la dimensión o instancia operativa misma de los intercambios, no únicamente sus resultados como se acostumbraba en la representación tradicional. Se abrirían a la consideración del público las simetrías o asimetrías del intercambio visual, los usos o abusos de la conmoción sensible o shock de la experiencia, las apropiaciones o expropiaciones de sentido, las tomas de posesión o relevación del recurso escénico; así como los fascismos (Guattari) o las democracias en el manejo de los dispositivos teatrales. La división tensional, plagada de contradicciones entre espectáculo y público puede, desde entonces, ser examinada o analizada mediante *políticas del espacio*, es decir, a través del análisis de las modalidades de participación (posesión, apropiación, expropiación, exapropiación, etc., y su correspondiente división del trabajo) y no de

3 Quizás no por primera vez, pero sí de manera extensiva más que intensiva, como en el pasado no occidental.

partición del espectáculo (obra/espectador). La *política del espacio*, en este contexto, se piensa desde la economía, pues trata con fuerzas productivas, relaciones de producción del sentido y con división de tareas, como si el Marx de *La Ideología Alemana* nos hubiera dictado estas páginas. Pero también podría ser pensada a la manera de una topografía, pues ella describe, dibuja y contrasta relaciones de dominio del discurso como si fueran lugares sitiados (apropiaciones de sentido) y efectos de subversión como si fueran líneas de fuga; o bien, trata las inscripciones e inyunciones como sitios amurallados y las disyunciones de sentido, derridianamente hablando, como asaltos al castillo de la verdad adquirida.

Una vez dicho lo anterior podemos regresar al inicio de esta intervención. Donde decía:

> (…)la crítica lleva a cabo el trabajo discursivo que vincula la democracia con los espacios y al espacio con las democracias.

El espacio de la democracia resultante de la intervención de la crítica debe ser entendido como aquel que resulta de la crisis y crítica de la representación, en el teatro y en la política democrática. Por ende, es un espacio concebido como proceso de inscripción. Este espacio es democrático porque hace público y visible las fuerzas que operan en la producción de sentido entendida como representación, teatral o política. Y además, hace público *por escrito* esta producción, permitiendo que, mediante la escritura, las futuras generaciones decidan por sí mismas que hacer de ese legado. (Kant, 1978, 25-38)

El espacio desnaturalizado y repolitizado por la crítica al que nos referimos un poco más atrás, obliga a un ejercicio permanente de la vigilancia de las fuerzas de apropiación o expropiación que producen el sentido, dados su potencial de acción y cambio o de lo contrario, de inyunción en el aparato de poder. Este ejercicio debe prevenir o resistir las fuerzas que naturalizan (cuando se cree que sólo hay un sentido propio de las palabras y las descripciones que se hacen mediante ellas) o despolitizan la producción del discurso (cuando se cree que la verdad no tiene que ver con el poder, y se actúa en consecuencia). Por esa razón, el ejercicio democrático-crítico vigilante es estratégico: responde al poder de la naturalización y la despolitización con una fuerza proporcionalmente mayor. Su tarea consiste en definir y practicar intervenciones estratégicas en el espacio, entendido esta vez como las relaciones entre el cuerpo individual del hablante y el cuerpo político (comunidad, institución, nación, etnia o género). Dichas estrategias tienen por finalidad obstaculizar los usos que producen y reproducen la dominación en todas sus modalidades (exclusiones de género, racial, cultural, de clase, etc., de los hablantes).

Nos queda aún y brevemente por terminar de examinar la noción de crítica, en el entendido de que democracia, palabra altamente polisémica, ha sido aquí empleada

mayormente para decir el carácter público –porque se publica o transmite mediante formas de transmisión— de la producción del sentido.

El término crítica padece, él también, de la ambigüedad que le confieren los usos varios y poco selectivos y determinados del mismo a lo largo de su devenir, así como los hábitos en el habla que reducen crítica a evaluación o juzgar descalificador. La vida de la palabra revela que si bien "la práctica de juzgar" fue uno de sus significados más exitosos o de largo alcance y duración, la descalificación sólo es un añadido producto del empobrecimiento del sentido corriente o coloquial. El devenir de los usos de la misma es largo; no me detendré en él en esta lectura; bastará con que recoja lo siguiente:

En lo que se refiere al estatuto de la expresión, la crítica es sobretodo una práctica de lectura, un manojo de procedimientos unidos por una finalidad o función: juzgar, decíamos, o evaluar la verdad entendida históricamente, es decir, en función de sus consecuencias prácticas (sociales o políticas). Pero, estos procedimientos que conforman una práctica de lectura –como supuso Nietzsche- son anteriores y, con mucho, independientes de la finalidad evaluativa. Fueron procedimientos de apropiación de la verdad del texto a la vez que técnicas de toma de posesión de la escritura, más allá de su supuesta verdad. Como procedimientos tienen que ver principalmente con tecnologías desarrolladas a partir del invento del alfabeto (Ong). Ciertas habilidades son reorganizadas con un fin último distinto al que por separado han tenido hasta entonces: ese es su funcionamiento o finalidad exegética o hermenéutica. Las habilidades de lectura funcionan como operaciones de producción del sentido mediante la apropiación del discurso; así por ejemplo la cita, el comentario, la traducción, la alusión, la argumentación, etc., producen el sentido, el valor de verdad y los efectos de verdad del discurso. A la larga, en su devenir, la crítica sospechará que el valor de verdad es más bien un efecto de verdad que un origen incontestable del texto; en ese momento la retórica se tornará una disciplina soberana, como debiera serlo aún entre nosotros.

Tres. Un breve paseo por la historia del crítica . La práctica crítica moderna tiene en la figura renacentista del humanista Lorenzo Valla, a un fundador (Foucault).4 El hizo por su uso y proliferación, conservación y transmisión rigurosa lo que nadie había hecho hasta entonces, dándole preferencia a la observancia de su metodología sobre la autoridad del texto publicado, hasta el momento sin disputa razonada. El caso de la Donación de Constantino es, en este sentido, ejemplar. El ejercicio de la lectura crítica y de la crítica como lectura de textos puso de manifiesto una sospechosa relación entre verdad y poder,5 entre el pronunciamiento y transmisión de lo verdadero y las formas de

4 Probablemente en el sentido que le dio Foucault al término en el *Orden del discurso*.

5 La teorización de esta relación está marcada por la historia. En el siglo XIX, Marx y Engels, en el manuscrito que llamamos Ideología Alemana, propusieron distinguir entre posesión y propiedad. Entre las formas de apropiación registradas no aparece la de la verdad. Sin embargo, podemos hacer uso de la

sometimiento a la soberanía de la verdad, cuyo efecto principal es la división entre trabajo intelectual y manual, y entre cuyos efectos secundarios se halla la oposición jerárquica entre letrado/iletrado, maestro/discípulo y sus respectivos cruces con la división sexual o genérica y la división asimétrica entre niños o infantes y adultos.6 En ese momento, la tradición o la cultura dejaría de ser considerada el recipiente natural y transparente de la de la verdad, suerte de contenedor del canon de libros y autores evidentes por sí mismos, para aparecer, quizás por primera vez, como una herencia en disputa, inscrita en un campo de batalla organizándose como el encuentro violento de dos fuerzas interpretativas antagónicas. Por extensión, la condición pública de la verdad se comprende como la reorganización de fuerzas, o sea de significados, en torno a dos oponentes, cada uno de los cuales se dice poseedor de la verdad. Valla creía posible que la crítica, su crítica en particular, era la fuerza que develaba la adulteración de la verdad mediante procedimientos no rigurosos de cita, traducción y del uso irresponsable de la anacronismo. Sus propios textos al respecto son prueba, incontestable, de que la demostración del carácter manipulado de la verdad es a su vez un ejemplo de manipulación de las técnicas y procedimientos de publicación. La verdad y su crítica son, en este sentido, compañeros del crimen. Hoy leemos el Discurso de Valla sobre la Donación de Constantino como un texto si se quiere interesado, como una crítica que haciendo uso de la erudición a su alcance (retórica, legal, histórica y lingüística), se opone a una verdad por considerarla una verdad del poder y a la vez, procede a exonerarse a sí misma de este cargo.

Cuatro. La cuestión crítica: resultados. Foucault describirá este procedimiento crítico como algo típico de los *saberes sometidos* produciéndose siempre al interior de un campo de lucha, regida por una lógica de antagonismos. Esta crítica no es, pues,

---

misma en el entendido de que para Marx, la verdad es discurso, es decir lenguaje en acto, y éste es tratado por nuestra civilización como un bien cultural a la mano, del cual cualquiera puede hacer uso. En el uso se distingue la posesión y la apropiación, conceptos que el Derecho ya había trabajado con asiduidad. La influencia hegeliana parece hacerse presente en la distinción. Hegel solía reducir la primacía de lo económico para resaltar la del derecho. Al modificar el tratamiento de la distinción Marx repolitiza las categorías: ambas explican que la dominación, y su estructura asimétrica y jerárquica de las relaciones entre individuos, es producto de las formas de apropiación y no su antecedente natural. La posesión, entendida como ejercicio de usufructo o uso, no genera la asimetría sino más bien el debate y la discusión por el sentido y la verdad. La ideología alemana, 21-130. México, Ediciones de Cultura popular, 1970.

6 Se recordará el Discurso acerca de la falsa Donación de Constantino, escrito por Valla en 1440. La Donación, documento publicado con el expreso propósito de reforzar el prestigio del Papado fue criticado legal, histórica, retórica y lingüísticamente por Valla, mostrando el anacronismo del documento. La sospecha de falsedad no fue producto de la crítica del nacido en Roma en 1407, pero sí fue producto de su Discurso los procedimientos de prueba textual que enriquecieron la disciplina retórica antes que la exegética. Estos procedimientos conformaron el cuerpo de la lectura crítica.

imparcial, según Foucault, sino parte activa, uno de los participantes en la batalla por apropiarse del discurso verdadero en el espacio público. 7

¿Qué podemos decir al respecto de estas últimas consideraciones? ¿Tendrán Valla y Foucault razón? Cuando criticamos la noción de espacio público, por ejemplo,¿qué criticamos?, ¿qué hacemos en realidad al criticar? ¿Nos oponemos al uso de la expresión por sus significados, su valor, su estatuto político y teórico, si se quiere por su propiedad, esto es su sentido propio, gramatical y filosófico? O bien lo que hacemos es la historia de la distinción entre espacio público y espacio privado y sus consecuencias prácticas: la división, es decir las formas de exclusión que comporta primero como distinción y después como oposición. En efecto, el espacio público no es un espacio natural, adquiere su sentido de su oposición al espacio privado, tanto en su devenir en el pensamiento filosófico liberal desde Locke a nuestros días, como en su peregrinar por el sentido común. Sobre todo, el espacio público no es un lugar privilegiado donde se escenifica lo político. El espacio público es la capacidad o fuerza de intervención y postulación discursiva en asuntos generales; y su fuerza de designación es proporcional a su fuerza de exclusión: cuanto más y mejor excluye a una parte de la sociedad, más y mejor designa una realidad sin los excluidos, que aparecen como excepciones y no partes de lo político.(Por ejemplo las Madres de Plaza de Mayo o de los desaparecidos en las acciones represivas de los militares del Cono Sur en los años setenta). ¿Su fuerza de edificar mediante la exclusión será similar al funcionamiento del *a priori histórico* en el sentido que Foucault diera a la expresión? ¿A priori constituido por instituciones como la prensa escrita, televisiva, el Internet, etc. y su autoridad mediática de designación, entre otras cosas? Consideremos entonces que si no es un lugar, sino una serie de procedimientos de publicación, de transmisión y conservación asimétrica de la verdad, entonces, el "espacio público" no es tampoco ni un bien, ni una propiedad al alcance de cualquiera, sino una máquina de producción de lo verdadero. Y esta máquina es, hoy en día, privada. Frente a esta forma de apropiación, contamos, los que hemos sido privados de ella, con acciones de resistencia: son formas de posesión o de uso crítico de la verdad. El testimonio, por su fuerza genealógica –contar la historia de las luchas en y por el discurso-, es una de ellas. El testimonio, entonces, es una fuerza de resistencia sobre la que hay que trabajar.

Ana María Martínez de la Escalera

Bibliografía citada y sugerida:

Austin, John L., (1990), *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona.

Kant, Inmanuel, (1978), ¿Qué es la Ilustración? en *Filosofía de la historia*, FCE, México.

Ong, Walter, (1980), *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE.

Ejercicio de memoria (ensayo)

"(N)ada amo más que la recordación" escribía Derrida al inicio de *Memorias para Paul de Man*, una de sus escrituras de duelo y luto. Sin embargo para recordar será preciso saber narrar, aún a pesar del peligro de perder la memoria al dejarse llevar por la narración, por la vida del relato, o por el contrario ante la amenaza de perder la narración por la fuerza mnésica. Este riesgo ha de tenerse en cuenta si de lo que se trata es de recordar, y no por el mero entusiasmo del recuerdo sino por la finalidad de la memoria, aquel o aquello que se rememora, a la vez sujeto y objeto de la recordación como solemos decir en lengua ordinaria, o sea aquel a quien se quiere ofrecer el recordatorio al igual que traer a la memoria, volver en sí y a nosotros.

Recordar sería entonces como contar un cuento flanqueado por dos exigencias: contarlo todo (es decir memoria y olvido, memoria del olvido y olvido de la memoria juntos) y contar a nombre del que se ausenta. Esta última exigencia narrativa será afirmación tanto como condición *performativa* del contar. Si se debe relatar es porque el otro ya no es: contatación o afirmación de que alguien ha sido y ya no más. Y algo más, contar es una suerte de compromiso declarativo, un llamado. En ella gravita la responsabilidad a la que Derrida se refería continuamente y que, no obstante, solía perder fuerza cuando sus lectores reducían el llamado a una actividad sin consecuencias, final más bien de la culpa.

Para Jacques Derrida la responsabilidad hacia el otro nunca será plena, íntegra y por ende cerrada, terminada una vez pronunciada y exhibida. La responsabilidad no podrá ser un conjuro ni una palabra mágica, un abracadabra moral, sino una tarea sin fin (es decir un trabajo de compromiso, una labor de la promesa y no una actividad), renovable, es decir siempre a punto de hacerse nueva, de estallar en un nuevo acontecimiento y en un nuevo sujeto del acontecimiento. Sólo en nombre de esta tarea se puede leer a los otros, recordarlos, escribir sobre ellos e intentar que sigan hablando, que vuelvan a sí en la letra, en cada lectura. En nombre de esta responsabilidad es como se rememora finalmente a los muertos. Y rememorar no es resucitarlos (en el presente de la carne) como él ha escrito, porque el poder de la memoria permanece suficientemente enigmático como para hacernos pensar, a partir de él, que no es un pasado lo que se presentiza sino que se abre algo de un por venir (Derrida, 17). Entonces contar a nombre del que ya no está supondrá dar vida a una suerte de aparecido que avisa lo que vendrá. Tarea entonces no sólo de responsabilidad sino de espectralidad, a la vez ética y sobre todo política. El reaparecido, al hacerse presente, nos recuerda que una injusticia ha sido cometida, y nos recuerda también que la justicia reparadora no puede ser reparación del daño o retribución de dolores. El acto justiciero deberá ser un acontecimiento incalculable, incondicional o renunciar inmediatamente a sus

pretensiones de justicia, explicaba Derrida acerca del trabajo de duelo en *Espectros de Marx*.

El duelo verdadero que no es sino un trabajo, una profesión de fe, nos somete a la presencia de un ausente pero ya no como una copia de sí mismo, una efigie, una imagen sonriente y de mejores tiempos sino que nos somete (nos hace rehenes hubiera dicho quizás Levinas) a la venida del otro, en cualquier momento, en cualquier lugar (aquí, en esta página por ejemplo) y especialmente a desear una venida incalculable, de la que nada podemos saber y que podría llegar a ser tanto lo mejor como lo peor. Y lo peor ha sucedido. Leía en el New York Times un libelo atroz contra Derrida, que hace mofa de su muerte y de la muerte del otro en general en nombre de una ironía que se siente aguda cuando sólo es profundamente intolerante. ¿Cómo podría estar muerto quien ha escrito que un muerto es y no es?, plantea su autor reduciendo las tesis paradójicas de *Espectros de Marx* a una caricatura. Recibir la muerte del otro con intolerancia es una forma de lo peor de lo humano. Sabemos que lecturas emponzoñadas existirán siempre y de cualquier libro y autor; frente a ellas exigimos el derecho a réplica. Ahora bien, las malas lecturas siempre son posibles. Derrida expresó en varias ocasiones que también somos responsables de lo que se deja reducir o totalizar en nuestros escritos (en su caso recurso a la paradoja o la aporía). Luego habrá siempre un deber de relectura, sin apologías, pero capaz de reconocer y hacer la historia de esos errores que conducen a excesos o abusos de interpretación Un trabajo de relectura, no para salvar o condenar al otro sino, según lo propuso Husserl y después Derrida mismo, para ir a la escritura sin asediarla desde construcciones conceptuales extrañas. Este será también el paradigma del ejercicio de memoria: contarlo todo y contarlo siempre una vez más.

Se trata de un ejercicio espectral, complejo por las relaciones difíciles entre memoria y olvido, respetuoso pero nunca condescendiente; deberá ser político, según escribía hace un instante, y a la vez consolador. No se trata del consuelo que ofrece la religión sino el consuelo que proporciona la letra, una letra que nos sobrevive no por existir más tiempo que nosotros pues también a ella le sobrevienen catástrofes y muerte técnicas, sino por estar abierta siempre a otra lectura más, a otra nueva discusión sobre su pertinencia, a otras preguntas, e incluso a una exposición al lugar común o a las reglas del olvido. Lo político del ejercicio no sólo está dado por el conflicto de las interpretaciones, los usos y abusos de la memoria sino por la apertura misma al acontecimiento, a la llegada de lo que adviene.

Entonces ¿cómo recordar?, ¿cómo recordarlo?, ¿cómo deberá ser este deber y derecho a la memoria del otro? Y ya que él asumió la responsabilidad por ciertas reglas propuestas con ocasión de un ejercicio amistoso de la memoria, simplemente le recuerdo al lector algunas de sus palabras.

> Primera regla: respeto por el otro, por su derecho a la diferencia, en su relación con los demás pero también consigo mismo. Respeto por el derecho al error, a una historia, a una transformación del propio pensamiento. Respeto por lo que en todo texto, incluso el de una vida recordada, narrada aparece como heterogéneo, sin totalizar ni reducir.

Aún en la hipótesis de discusión más feroz, yo eludiría -escribe Derrida- el proceso de totalización y juicio sobre la obra y el hombre. (Derrida, 229)

La segunda regla nos parece un tanto kantiana, es más bien una suerte de "ideal regulador de la razón". Difícil entonces de cumplirse en estado puro y a la vez sumamente exigente: difícil en su exigencia y más aún en su existencia. Se trata en esta segunda regla del trabajo de duelo de analizar todo lo posible el proceso de formación del texto del otro y su programa, para exponer los enunciados y los efectos literarios, filosóficos, éticos y políticos que se derivan de él. Y esta tarea será urgente e interminable porque si la damos por acabada significará también el fin del otro y de su escritura, su caída en el más completo olvido. Esta tarea deberá, por cierto, intentar no reducir la vida de un autor a un libro, aunque arte y existencia nos parezca a veces que intercambian adjetivos; se tratará de no rememorar al otro hombre, obligados por la fuerza que reside en toda ficción, como un personaje, héroe épico o antihéroe moderno. Aunque nos atraiga la idea, romántica como suele ser la reducción de la vida a la poética; aquél que se recuerda no es una persona ficta, un efecto de escritura, sino un hombre. Es decir algo que aún estamos por saber.

Ana María Martínez de la Escalera

Bibliografía citada y sugerida:

Jacques Derrida, *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 1989.

-------------------, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Editorial Trotta, Madrid, 1995.

Estrategia (estudio de vocabulario)

La palabra estrategia proviene del antiguo vocabulario de la guerra, según el cual estrategia es el arte de dirigir las operaciones militares, particularmente la coordinación general de una guerra, y se generalizó para referirse al arte de dirigir cualquier asunto para lograr un objetivo específico. Este término también se ha usado como herramienta de análisis teórico en distintos saberes y disciplinas humanísticas y sociales, como las ciencias políticas, la economía y el análisis político electoral. Pero conviene recordar la singular importancia teórica que cobra gracias a los trabajos de Michel Foucault. Foucault se sirve del término para el análisis de distintos objetos analítico-teóricos:

1) Procedimientos discursivos.

Desde la *Arqueología del saber*, la palabra "estrategia" aparece ligada al discurso. Según Foucault, en la historia de las ciencias vemos cómo aparecen regularmente organizaciones conceptuales, reagrupamientos de objetos, tipos de enunciación que forman temas y teorías que denomina "estrategias": "Al interior de un saber, existen posibilidades, es decir, opciones de discurso que se presentan en una misma formación discursiva, en sus nexos con otras formaciones discursivas y en relación con las prácticas no discursivas"1 Pero esas opciones no deben ser descritas como el resultado de una elección "preliminar y fundamental" o como la elección de un sujeto. Dice Foucault, deben ser vistas como

> …maneras sistemáticamente diferentes de tratar objetos de discurso (de delimitarlos, de reagruparlos o de separarlos, de encadenarlos y de hacerlos derivar unos de otros) de disponer formas de enunciación (de elegirlas, de situarlas, de constituir series, de componerlas en grandes unidades retóricas) de manipular conceptos (de darles reglas de utilización, de hacerlos entrar en coherencias regionales y de (…) construir así arquitecturas conceptuales. Estas opciones no son gérmenes de discursos, son maneras reguladas de poner en obra posibilidades del discurso.2

Aquí la palabra estrategia se refiere específicamente a una serie de procedimientos que "ponen en obra" o efectúan posibilidades específicas de discurso, y que al mismo tiempo excluyen otras. Da cuenta de formas de tratamiento sistemático del discurso; de disposición de formas de enunciación; y de manipulación, o si se prefiere, de procedimientos de apropiación de los conceptos y de configuración de sus relaciones. Todos estos procedimientos intervienen en la constitución de los saberes.

Así, debido a múltiples factores, cuya causa u origen no es necesariamente determinable (pues sólo conocemos el resultado en las formaciones discursivas históricas existentes), aparece en un momento determinado, una opción discursiva, una manera de

---

1 ZULUAGA GARCÉS, Olga Lucía, *Pedagogía e historia. La historicidad de la pedagogía, la enseñanza, un objeto de saber*, Colombia, Universidad de Antioquía, Anthropos, siglo del hombre editores, 1999, p.32.
2 FOUCAULT, Michel, *Arqueología del Saber*, México, Siglo XXI, p.115.

explicación de un objeto teórico, o de una problemática. La aparición de una opción específica resulta en la exclusión de otras o en la configuración de nuevas interrelaciones con otras opciones discursivas. Por ejemplo, en el análisis de la riqueza, se tiene para la explicación de la formación del valor, la solución que dan los fisiócratas (el valor es decidido por el intercambio) o la de los utilitaristas (el valor es decidido por la retribución del trabajo). Las estrategias aquí son opciones discursivas colocadas de manera puntual en los saberes dando lugar a todo tipo de efectos. Una estrategia discursiva consistirá en una manera singular de abordar una problemática no por el resultado del descubrimiento de un individuo sino por las posibilidades ofrecidas y determinadas espacio temporalmente por el juego (regulado) de los discursos. Abordar un objeto significa conceptualizarlo, regularlo y/o problematizarlo, dando lugar a saberes nuevos, a poner en crisis los viejos o a combinarlos. En todos los casos, el término conserva una parte de su significado bélico en la medida en que se refiere a posiciones; a configuraciones; a posibilidades de efectuación; sin embargo, a diferencia del uso militar, lo estratégico no debe entenderse a partir de la racionalidad de los medios-fines, sino como un factor determinante para la aparición de una línea interpretativa o una perspectiva en el sentido nietzscheano[3], de un determinado objeto o conjunto de problemas.

Este carácter de posición determinante es trasladado en *Vigilar y Castigar* a la analítica del poder. El poder debe ser considerado como una estrategia que él mismo instituye y que entabla relaciones de fuerza con otras fuerzas produciendo maniobras, tácticas, técnicas, disposiciones y funcionamientos que tienen que ver con la construcción, a nivel micro físico, de gestos, de comportamientos y de la subjetividad misma. Las estrategias, siempre cambiantes, hacen circular el poder sobre los individuos y al hacerlo los constituyen. Esta noción permite por otro lado, imaginar al poder como una relación, más que como una propiedad, como un ejercicio, más que como el privilegio de un aparato o clase social.

> "Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el privilegio adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados." 4

Una estrategia de poder, como bien señala Deleuze, se opondría a las estratificaciones del saber de la *Arqueología*: "La inestabilidad de las relaciones de poder

---

3 Quien, en su crítica a la teoría del conocimiento señalaba: "El mundo es algo "cognoscible", en cuanto la palabra "conocimiento" tiene algún sentido; pero al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo". NIETZSCHE, Friedrich, *La voluntad de poder.* Madrid, EDAF, 1981, p. 277.

4 FOUCAULT, Michel, *Vigilar y Castigar, Nacimiento de la Prisión*, México, Siglo XXI, p. 33.

define un medio estratégico o no estratificado” 5 Así, del estudio de las relaciones estratificadas del saber (formaciones discursivas, de objetos, formas de enunciación, etcétera) podríamos avanzar a un análisis de las relaciones estratégicas de poder, movibles, intercambiables y posicionadas diferencialmente. Aunque en ambos casos, lo estratégico está determinado por su puntualidad, su carácter de posición, la colocación de una práctica, un discurso, un saber, una institución y su espacio temporalidad.

II

2) Procedimientos de investigación histórico-filosófica.

Ahora bien Foucault denomina “estratégico” a uno de los caracteres de su investigación arqueológica y genealógica, característica no instrumental. Esto es, si en nuestro análisis anterior la palabra refiere algo exterior al discurso, describe cómo funcionan las estrategias, se tratará ahora de que el mismo análisis, sea una estrategia que como veremos estaría muy cercano a análisis de la singularidad y de la diferencia. Este carácter estratégico de la investigación consistiría en el tratamiento de cada una de las prácticas que se someten a análisis (o crítica) en su singularidad, ya que es un tipo de análisis que no “está comprometido con un principio de cierre”, esto es, un análisis que consiste en no intentar identificar de manera total a un sujeto con una práctica, dado que éste siempre entra en relación, ya con otros sujetos, ya con otras prácticas, entablando en cada una de estas experiencias, distintas formas de subjetivación o de sujeción a las relaciones de dominio y poder. En este sentido, cada una de las relaciones entre sujetos y prácticas requiere de un tratamiento singular, por ejemplo, en el caso de Foucault, el análisis de la sexualidad, de la locura, de la enfermedad, de la vigilancia, experiencias ligadas a determinados saberes, prácticas e instituciones que si se relacionan dan lugar a efectos distintos y para los cuales habría que crear una estrategia de análisis propia y adecuada sin necesidad de producir una teoría que las englobe y las someta a las reglas de la ciencia. Tomemos por caso el análisis de la diferencia entre filosofía de la historia y genealogía:

> Digamos, *grosso modo*, que por oposición a una génesis que se orienta hacia la unidad de una causa principal cargada de una descendencia múltiple, se tratará, en el caso de aquellos análisis, de una *Genealogía*; es decir, de algo que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, en relación con los cuales esa singularidad aparece, no como el producto, sino como el efecto.6

5 DELEUZE, Gilles, *Foucault.* México, Paidós, 1987, p. 103.

6 FOUCAULT, Michel, *¿Qué es la crítica?*, Venezuela, *Revista de filosofía de la Universidad de los Andes*, 1995, p.16

Por supuesto, la genealogía busca el origen, siempre y cuando éste no sea entendido de manera metafísica, es decir, como la causa de donde provienen las cosas. Este origen es más bien, una historia exterior a la filosofía, es decir, la genealogía no es la verdad de la historia, sino la historia de la verdad. Esta historia de la verdad aísla campos de estudio (la locura y la razón, la sexualidad, los procesos de subjetivación, etcétera) con el objeto de ver sus relaciones, pero también sus diferencias. Este tipo de análisis está ligado a la noción de estrategia. Si la filosofía de la historia orienta su análisis "hacia la unidad de una causa principal" la genealogía recurre a una estrategia siempre singular, cambiante. Como toda estrategia, este análisis requiere dejar en claro antes el campo de batalla en donde se va a luchar y las tácticas siempre diferentes a la hora de abordar un problema. La racionalidad de la estrategia implica siempre proceder de acuerdo a las condiciones singulares de la batalla y no generalizando un mismo procedimiento de análisis. El término estrategia, deja ver que la genealogía involucra aspectos de confrontación con otros saberes y otras formas de interpretación en filosofía. Saberes y formas de interpretar que se analizan bajo la egida del concepto de "relación de poder" que constituye uno de los ejes que la crítica de Foucault ha construido para hacer frente a determinados discursos políticos como el del marxismo y el del liberalismo o a determinadas disciplinas como las ciencias humanas. Por otro lado la noción de efecto es muy importante en este planteamiento, ya que no se busca hacer aparecer, ni reconstruir los procesos históricos como provenientes de una causa u origen, sino de saber qué tipo de efectos tiene que se utilice tal o cual categoría, tal o cuál concepto. En un texto de más vieja elaboración, Foucault analiza este punto con relación al uso de la palabra *Herkunft* que en Nietzsche designa la procedencia de un valor y no el origen único al cual habría que referirlo. Se trata de "… percibir todas las marcas sutiles singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él y formar una raíz difícil de desenredar. Lejos de ser una categoría de la semejanza, un tal origen pretende desembrollar para ponerlas aparte, todas las marcas diferentes".7 La crítica contra la historia unitaria hegeliana es aquí clara, no hay un origen de las ideas, no hay una historia de la filosofía lineal, sino múltiples escenarios que podemos analizar y que Foucault denomina genealogía.

3) Procedimientos de análisis de la racionalidad

Por último, también arrastrando la semántica de la guerra, Foucault usó este término concretamente para designar un tipo de racionalidad que, en un contexto de lucha puede dar lugar a resistencias específicas.

> La palabra estrategia se usa corrientemente en tres formas. Primero, para designar los medios empleados en la consecución de un cierto fin, es por lo tanto una cuestión de racionalidad orientada a un objetivo. Segundo, para designar la manera en la cual una persona actúa en un

7 FOUCAULT, Michel, "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, 3ª edición, Madrid, La piqueta, 1992, p.12.

> cierto juego de acuerdo a lo que ella piensa que sería la acción de los demás y lo que considera que los demás piensan que sería su acción, esta es la forma en que uno busca tener ventajas sobre los otros. Tercero, para designar los procedimientos usados en una situación de confrontación con el fin de privar al oponente de sus medios de lucha y obligarlo a abandonar el combate; es una cuestión entonces de los medios destinados a obtener una victoria. Estos tres significados van juntos en situaciones de confrontación -guerra o juego- donde el objetivo es actuar sobre el adversario de tal forma de volver la batalla imposible para el otro. Por tanto, la estrategia se define por la elección de soluciones ganadoras. Pero debe tenerse en cuenta de que es un tipo de situación muy especial y que hay otras situaciones en las cuales es preciso mantener las distinciones entre los diferentes sentidos de la palabra estrategia.8

Aquí lo importante es la anticipación, una estrategia anticipa los escenarios de lucha para derrotar al adversario y poder así estructurar el campo de acción posible de los demás, un poco como en el juego de ajedrez, en el que uno tiene que pensar no sólo que jugada, uno mismo, va a realizar, sino la futura jugada del rival con el objetivo de acorralar al rey.

Resumiendo, habría tres usos de la palabra estrategia en Foucault. Uno que hace énfasis en el carácter de posición y de colocación de una práctica, un saber, una relación o un discurso; otro que pone el énfasis en el carácter estratégico del análisis y su singularidad respecto a otras formas de interpretar y el último, más claramente ligado al vocabulario bélico que hace énfasis en las distintas racionalidades que se ponen en marcha en la anticipación de las acciones de los otros. Todos ellos implican un compromiso con análisis complejos, singulares y diferenciales.

Armando Villegas Contreras

Bibliografía citada y sugerida:

FOUCAULT, Michel. *Arqueología del Saber*, 22ª ed. México, Siglo XXI, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar, Nacimiento de la Prisión*, 26ª ed. México, Siglo XXI, 1997.

FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica?*, Venezuela, *Revista de filosofía de la Universidad de los Andes*, 1995.

8 FOUCAULT, M., "El sujeto y el poder" en *Discurso, Poder y subjetividad*, Buenos Aires, Ediciones, el cielo por asalto, 1995.

FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, 3ª edición, Madrid, La piqueta, 1992.

FOUCAULT, Michel, *Discurso, Poder y subjetividad*, Buenos Aires, Ediciones, el cielo por asalto, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de poder.* Madrid. EDAF. 1981.

ZULUAGA, GARCES. Olga Lucía. *Pedagogía e historia. La historicidad de la pedagogía, la enseñanza, un objeto de saber*, Colombia, Universidad de Antioquía, Anthropos, siglo del hombre editores, 1999.

Estrategia feminista (contribución al debate)

> Es el ejercicio de la libertad, no la lucha negativa contra una opresión particular, lo que me elevará por encima de la existencia mutilada.
>
> Georges Bataille. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*.

> La revolución vale por la potencia de vida que manifiesta aquí y ahora.
>
> François Zourabichvili. *Deleuze. Una filosofía virtual*.

> La única costumbre que hay que enseñar a los niños es que no se sometan a ninguna.
>
> Jean Jacques Rousseau

STASIS

Una de las discusiones mayores en el día de hoy supone poder describir las prácticas de lo político. De hecho, para los esfuerzos del pensamiento contemporáneo preocupado por ello, la cuestión no es responder qué es la política, sino describir las características de determinadas prácticas –individuales y colectivas, discursivas y corporales– que tendrían cierta potencia para producir efectos, que podríamos llamar, políticos. De allí que convenga que un análisis pragmático y estratégico, micropolítico, de los campos de enfrentamiento y relación entre potencias (políticas, sociales, lingüísticas, vitales, etcétera) enfatice un cierto tono productivo a la hora de la evaluación de prácticas y discursos. Pauta para ello podría encontrarse en el texto *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*, donde Kant nos ofrece un criterio positivo para evaluar los efectos producidos por el proyecto político-cultural de la Ilustración del siglo XIX. En ese texto, el filósofo alemán valora positivamente la reacción entusiasta de los espectadores de la revolución francesa. Según esto, la "participación *afectiva*" o de deseo de quienes no participaron directamente en las acciones de la revolución francesa señalaría un acontecimiento que instauraría ya, por la modificación del "ánimo" de los individuos, unas relaciones que pugnarían por la consecución de una mejor disposición de lo humano.

DERECHO A LA REVOLUCIÓN

Así, cuando en marzo de 1993 las mujeres zapatistas promulgan en la "La ley Revolucionaria de mujeres" un "derecho a participar en la lucha revolucionaria"1, es dable preguntar cómo evaluar positivamente aquello que tal postulación testimonia. Pues hay tal exigencia de un ejercicio de diagnosis crítica para saber qué se dice en la circunstancia determinada de las mujeres zapatistas, cuando se reafirma un "derecho a la revolución", que se desplazan todas las significaciones habituales de las que se puede echar mano como sentido común. Y es que la afirmación de un "derecho a la revolución" de las mujeres zapatistas pone en funcionamiento una potencia paradójica2 que afecta, por un lado, el ámbito de los discursos que buscan describir y sancionar, jurídica y políticamente, la emergencia de los sujetos –sobre todo allí donde vuelve a reavivar críticamente un discurso anarquista de la revolución mexicana–; y se articula y enfrenta, por otro lado, con la tradición feminista que enarbola la lucha de las mujeres.

ACICATES ENDÓXICOS

De manera acostumbrada, las potencias de lo político son normalizadas que en los casos del decir sólo es permitido elaborarse al discurso que dice lo que se puede decir. El problema se presenta cuando en ese día a día del decirse produce alguna afirmación que posea la potencia suficiente para llamar la atención debido a que permite valorar como positiva la capacidad de producir efectos que prometan modificar la disposición de lo humano. Por su propio funcionamiento, el planteamiento discursivo modificador se halla propenso a ser apropiado. Se enfrenta a un mecanismo que depura supotencia productiva y lo codifica de tal manera que la aplicabilidad de tal afirmación modificadora a los contextos determinados donde permitía efectos queda cancelada y de esta manera su potencia disminuye y sólo puede ser aprovechada, si aún es posible, por las prácticas políticas dominantes, habituales.

De allí que nuestro acercamiento a los discursos debería ofrecérsenos como una constante declaración de la importancia de conocer las técnicas que determinan su

1 "Ley Revolucionaria de Mujeres" en www.proceso.com.mx/getfileex.php?nta=21302

2La palabra paradoja viene del griego paradoxon. Paradoxow signa así lo contrario a la esperanza u opinión común, lo extraordinario, lo increíble, lo inesperado o maravilloso. Paradoxologew signa el decir cosas extraordinarias o increíbles y una paradoxologia es un relato de cosas increíbles, una narración maravillosa. A su vez, el verbo paradoxopoiew significa hacer cosas extraordinarias. En retórica, según Helena Beristain, paradoja puede caracterizarse como una *coincidentia oppositorum*, es decir, una relación íntima, en una unidad sintáctica, de términos contradictorios. Así define la paradoja como: "Figura de pensamiento que altera la lógica de la expresión pues aproxima dos ideas opuestas y en apariencia irreconciliables que manifestarían un absurdo si se tomarán al pie de la letra [...] pero que tienen una profunda y sorprendente coherencia en su sentido figurado." (*Diccionario de retórica y poética*, p. 380) Y añade Beristain que la oposición en una paradoja es sólo aparente porque se resuelva en un pensamiento más prolongado, apela a un sentido mayor, a "otra realidad". Recuerda también Beristain allí mismo que en el francés se utiliza en un sentido más etimológico de "opinión contraria a la opinión" de discusión de una doxa.

propio decir. Así, al leer o escuchar el sintagma "derecho a la revolución" enarbolado por las mujeres zapatistas habría que vencer la tentación de esos sentidos comunes que se pueden resumir como un derecho de los individuos y de los pueblos a la desobediencia civil y al uso de la fuerza con el fin de alterar o abolir un gobierno que destruya ciertos derechos inalienables –los "sagrados derechos de la humanidad" como les nombra Kant en su famoso texto *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?3* Esas significaciones habituales se hayan sancionadas, implícita o explícitamente, en varias constituciones y aún en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Por ejemplo, tendríamos tentación de interpretar la afirmación de las mujeres zapatistas en el sentido del artículo 39 dela *Constitución política de los estados unidos mexicanos* que sanciona este derecho. Allí se halla escrito: "La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de este. El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno."

Sería preferible encontrar el legado anarquista que la "La ley Revolucionaria de mujeres" zapatistas parece tomar por asalto, se puede citar, como testamento, un artículo llamado "El derecho a la rebelión", atribuido a Ricardo Flores Magón, y aparecido en el diario *Regeneración* del 10 de septiembre de 1910. En ese artículo está escrito esto:

> El derecho de rebelión es sagrado porque su ejercicio es indispensable para romper los obstáculos que se oponen al derecho de vivir. Rebeldía, grita la mariposa, al romper el capullo que la aprisiona; rebeldía, grita la yema al desgarrar la recia corteza que cierra el paso; rebeldía, grita el grano en el surco al agrietar la tierra para recibir los rayos del sol; rebeldía, grita el tierno ser humano al desgarrar las entrañas maternas; rebeldía, grita el pueblo cuando se pone de pie […]. La rebeldía es la vida: la sumisión es la muerte. ¿Hay rebeldes en un pueblo? La vida está asegurada […] Supremo derecho de los instantes supremos es la rebeldía.4

Y aquí habría que valorar cuidadosamente la confusión entre rebeldía y generación de vida colectiva.

EXPERIMENTACIÓN DIARIA

Para el segundo caso, el que afecta la tradición de las luchas feministas principalmente allí donde el "derecho a la revolución" se postula como un criterio estratégico para evaluar las acciones y los discursos que un sujeto-mujer podría llevar a cabo. Pues la crítica hacia la condición que las mujeres zapatistas viven en sus comunidades, elaborada afirmativamente como "derecho a la revolución", conmueve los

3"Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?" en *¿Qué es la ilustración?,* Madrid, Tecnos, 2007, pp. 17-25

4FLORES MAGÓN, Ricardo, "El derecho a la rebelión", en *Regeneración*, 10 de septiembre de 1910, [en línea].<http://www.espora.org/biblioweb/politica/rfm/ap1910/> [Consulta: 10 de agosto de 2010].

hábitos reinantes usados para valorar la eficacia de las prácticas y discursos feministas. La afirmación de un derecho de las mujeres zapatistas a la revolución resignifica las valoraciones que el discurso feminista elabora generalmente como batalla por el reconocimiento y ejercicio de derechos.

Tales valoraciones blanden una reinterpretación delos postulados ilustrados de la emancipación –es decir, de las tentativas de producir unas condiciones jurídico-políticas determinadas donde los individuos puedan desarrollarse "según todas sus capacidades"5– como criterio de eficacia de sus prácticas y discursos. Así, por ejemplo, en las memorias virtuales del *XI Encuentro feminista latinoamericano y del Caribe*, realizado del 16 al 20 de marzo de 2009, se afirma que el "objetivo en común" de sus luchas sería "trabajar para y hacia lograr cada vez más, el reconocimiento y ejercicio pleno de derechos para y por nosotras las mujeres, con una vida libre de violencia y en relaciones de paridad en la equidad."6Por su parte, Victoria Sau Sánchez, en su libro *Reflexiones feministas para principios de siglo*, afirma que mediante "la batalla por los derechos" se busca una "transformación" que produzca "un sistema tal de relaciones humanas, en todos los sentidos, [donde…] la jerarquización de los grupos, séanlo en razón del sexo, clase social, la etnia, la orientación sexual, etc., desaparezca de la estructura social."7

Porque si es verdad que para evaluar el carácter radical de los discursos y prácticas de crítica de género que el "derecho a la revolución" afirmado por las mujeres zapatistas debe valorarse de acuerdo a los criterios feministas de visibilización y de puesta en cuestión de las asimetrías y las relaciones de dominio/sometimiento, y si es verdad también que, al igual que el feminismo, las zapatistas han atacado estratégicamente el concepto de sujeto moderno masculino (político, social, capitalista, etcétera8),persiguiendo una caracterización de un sujeto femenino no definible mediante la habitual oposición jerárquica masculino/femenino, también es verdad que sus prácticas y discursos –testimoniados en la instauración de un "derecho a la revolución"– permiten pensar que "el proceso de civilización y el de revolución son contemporáneos".9

---

5 KANT, Immanuel. *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* Cfr. BALIBAR, Etienne. ""Tres conceptos de política: emancipación, transformación, civilidad" en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, pp. 15-45.

6 Memoria del *XI Encuentro feminista latinoamericano y del Caribe* en http://www.11encuentrofeminista.org.mx/jf/index.php

7 Sau Sánchez, Victoria. "¿Adónde va el feminismo?" en http://www.mamametal.com/creatividadfeminista/articulos/victoria_sau.htm

8 Sólo tómese en cuenta la reivindicación de las mujeres zapatistas a la propiedad de la tierra y a la toma de la palabra.

9 MARTÍNEZ DE LA ESCALERA. Ana María. "La reelaboración de una teoría del sujeto" en AGUILAR, Mariflor (ed.). *Crítica del sujeto*, p. 112.

En el testimonio de Francisca Rodríguez López, mujer zapatista de las comunidades autónomas de los Altos de Chiapas, que lleva el nombre de "La defensa de los derechos de las mujeres", se nos narra que frente a la "guerra de baja intensidad" que el capitalismo neoliberal lleva a cabo contra las comunidades indígenas, y frente a los "usos y costumbres" de sus comunidades que permiten condiciones de maltrato y dominio de los hombres hacia las mujeres,10 las mujeres zapatistas

> se organizan en grupos de trabajo colectivo, como son: panadería, artesanías, crianza de animales (pollo, puerco, borrego). Esto sirve de base para que las mujeres en sus tiempos libres aprendan a conocer sus derechos y discutan los problemas que enfrenta la comunidad, y juntas traten de buscar una solución, sin dejar de tomar en cuenta a los hombres.11

Así –y cercano a lo que Marx Stirner postulaba como "derecho": "una consecuencia de la fuerza del individuo"12–, debe entenderse que eso que las mujeres zapatistas llaman derechose trata del ejercicio de una resistencia "ofensiva" que, según María Isabel Pérez Enríquez, se pone en operación como la invención de "un conjunto de acciones cotidianas", de "construcciones de diversas formas organizativas" descentralizadas y dispersas.13 Y, a su vez, revolución debe entenderse como estrategia de invención, que se ejerce como una "forma de ejercicio democrático paralela al sufragio",14 en la que se implementan dispositivos colectivos estratégicos de modificación de las relaciones y hábitos vitales cotidianos. Derecho a la revolución se trataría en este caso de un ejercicio de invención en pos de un mejoramiento de relaciones vitales.15 En tal forma de ejercicio de lo político se valora, ya no la instauración de una ley ni la institucionalización de un derecho, sino "la capacidad permanente de transformar, la experimentación diaria de sobrevivir, de construir con pocos recursos un mundo nuevo cada día".16

Se podría caracterizar, de este modo, a las estrategias feministas en términos de invención de experiencias de lo humano que tiene ya de por sí un valor de crítica de lo establecido, como cualquier producción cotidiana de hábitos que modifique y produzca la experiencia como diferentes y múltiples maneras de decir, hacer y sentir lasrelaciones de los individuos consigo mismos, con los otros y con sus condiciones vitales.

10"Los hombres dicen que la mujer no tiene valor y que no puede hacer las cosas", en RODRÍGUEZ LÓPEZ, Francisca. "La defensa de los derechos de las mujeres" en MARTÍNEZ DE LA ESCALERA (ed.), *Estrategias de resistencia*, p. 22.

11*Ibid*, p. 21.

12STIRNER, Max. *El único y su propiedad*. México, Sexto piso, 2003,p. 252.

13 PÉREZ ENRÍQUEZ, María Isabel. "Estrategias de resistencia y las mujeres de los municipios autónomos" en MARTÍNEZ DE LA ESCALERA (ed.), *Estrategias de resistencia*, p. 33 y 35.

14*Ibidem.*

15De allí que María Isabel Pérez cuando trata de conceptualizar la forma de ejercer lo político de las mujeres zapatistas de los Altos de Chiapas, deba construir la categoría "resistencia rebelde" (*Ibid*, p. 30).

16*Ibid*, p. 37.

PUBLICIDAD: CUIDAR LA POTENCIA

¿Cómo mantener y extender el acontecimiento que se ejerce en la enunciación de las mujeres zapatistas sin permitir que sea apropiado por las potencias políticas establecidas? Resulta imprescindible encontrar mecanismos para evitar que las potencias y los efectos productivos de las afirmaciones paradójicas, como la que pone en operación "La ley Revolucionaria de mujeres", sean expropiados o reducidos. Cuidar de que sus potencias y efectos se mantengan y se refuercen. Pues existe la posibilidad de que estos mismos discursos pudieran producir determinados efectos en otros contextos. Lo que se debe buscar en estos casos es la exapropiación, término que trata de expresar, en lenguaje kantiano, una forma de tomar un discurso o afirmación del ámbito privado y legarlo al ámbito público, tomar un discurso potente e introducirlo en otras situaciones, de modo que este cruzamiento permita una aplicabilidad más general. Se trata de mantener el discurso en un ámbito de la discusión y el debate donde pueda poner en cuestión y producir más discursos y diferentes prácticas.

De este modo, cuando en los discursos sobre las estrategias feministas existe uno que se evalúa como positivo–es decir, altera y modifica los hábitos y la eficacia de las practicas y discursos, llama la atención y provoca cierto tipo de entusiasmo que logra un estatus de acontecimiento– es ahí cuando es de vital importancia encontrar la forma de impedir que dicho discurso sea reducido, y también es importante encontrar la forma de que ese discurso pueda representar provecho en otras situaciones. La enunciación "Ley Revolucionaria de mujeres", por el simple hecho de haber sucedido, despierta cierto entusiasmo. En palabras del Kant de "Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor": "el verdadero entusiasmo hace siempre referencia a lo ideal, a lo moral puro, esto es, al concepto de derecho, y no puede ser henchido por el egoísmo."17 La enunciación produce un debate público, un ámbito estético-político en el que se ponen en cuestión los criterios de visibilización de lo público (lo decible y lo practicable) y las asimetrías y las relaciones de dominio/sometimiento. Eso es a lo que podríamos llamar crítica.

Es precisamente como lo público como la crítica tiene lugar. La crítica debe ser estratégica y debe poder ejercerse, de manera ilustrada, por todos los individuos. Por tal razón si a lo que se aspira es a producir aquello que podríamos llamar lo público, debemos pensar en que lo público hace referencia tanto a publicidad como a la

---

17 KANT, Emmanuel. "Si el genero humano se halla en constante progreso hacia mejor", en *Filosofía de la historia*. México, FCE, 1978, p.107. Según Kant, cuando un hecho logra despertar ese entusiasmo se le puede llamar acontecimiento. Este no hace otra cosa que crear en la humanidad la idea de que puede ser de otra manera, esa es la sensación de entusiasmo, en palabras de Lyotard "Esta*Begebenheit* no haría más que indicar (*hinweisen*), y no probar (*beweisen*), que la humanidad es capaz de ser causa (*Ursache*) y la autora (*Urherber*) de su progreso" (LYOTARD Jean-François. *El entusiasmo*. Barcelona, Gedisa, 1987, p.64). Así, el acontecimiento sólo es una pista, un signo, un punto de partida que hay que seguir.

conformación de esa publicidad. Por esa razón es que toda práctica política que expropie y reduzca las potencias de un discurso público nos invita a criticar y a sospechar. De allí que como la enunciación del derecho a la revolución de las mujeres zapatistas, sólo debe considerarse público aquello permita y produzca el debate, un ejercicio colectivo.

Desde esta perspectiva, una estrategia de resistencia o ejercicio de lo político puede describirse en palabras de Lyotard como "el desarrollo de esta capacidad de las ideas, lo que la *Critica del jui*cio llama susceptibilidad o receptividad o sensibilidad a las ideas, desarrollo que no es otra cosa que la cultura."18 Aquí añadíamos el deber de crítica, deber de cultura.

Francisco Giovanni Salinas Romero

José Francisco Barrón Tovar

18Ibid., p. 99.

Estrategias feministas (estudio de vocabulario)

Se usa para referirse a las múltiples formas de lucha, en el discurso y fuera de él, que mediante la crítica*se ocupan hoy de las problemáticas suscitadas por la introducción de la categoría de género1. Nos interesan particularmente las estrategias discursivas por su capacidad de cuestionamiento, o su fuerza para modificar las diversas formas de sujeción y dominación constitutivas de nuestras sociedades patriarcales. Discurso es aquí, en el sentido de Foucault, ese conjunto de enunciados cuya producción es controlada, seleccionada y redistribuida por una serie de procedimientos de inclusión/exclusión, de clasificación u ordenación y de determinación de las condiciones de su producción. Pero también es aquello que, al no ser un objeto o un bien, no es apropiable definitivamente, es siempre susceptible de ser reapropiado y ex-apropiado, es decir, de manifestarse en nuevos usos, y de prevenir su apropiación por parte de las fuerzas dominantes. Tal es el caso, por ejemplo, del término "*queer*" analizado por Judith Butler. A las diversas formas de reapropiación y ex-apropiación del discurso les llamaremos estrategias*discursivas.

Las estrategias feministas parten de la afirmación de que el género y el sexo son producidos social, política y económicamente, y que esta producción implica la división patri-árquica, jerarquizada y excluyente del trabajo, de la propiedad y, en general, de todo tipo de relaciones de intercambio. Así, por ejemplo, dan lugar a la reflexión sobre la violencia de género, incluyendo el feminicidio (la violencia llevada al extremo letal), como un fenómeno constitutivo de lo social. Lo social debe entenderse aquí como el ámbito sujeto a cierto ordenamiento o regulación que mediante prácticas discursivas y no discursivas,

---

1 Entendemos la diferencia de género como una máquina (Deleuze, 2004) bipolar de producción del sentido y valor, máquina heterosexual y patriárquica que produce figuras de la subjetividad y la sujetación, las cuales se constituyen permanentemente a través de relaciones de sometimiento y dominación. La diferencia de género es, en este sentido, un *crimen político* que se ha producido, reproducido y reforzado constantemente, en el ámbito de lo social, en la historia de Occidente. Conviene distinguir aquí entre crimen y delito, este último perteneciente a la discusión jurídica y del activismo político que, incluso cuando reconoce los derechos humanos, se preocupa por la aplicabilidad del derecho y responde, entre otras, a esta preocupación. Por ejemplo, la definición de "género" elaborada por la ONU en el marco del derecho internacional es la siguiente: "Género hace referencia a los roles, responsabilidades y oportunidades asignados al hecho de ser hombre y ser mujer y a las relaciones socioculturales entre mujeres y hombres y niñas y niños. Estos atributos, oportunidades y relaciones están socialmente construidos y se aprenden a través del proceso de socialización. Son específicos de cada cultura y cambian a lo largo del tiempo, entre otras razones, como resultado de la acción política." Definición que, si bien hace un esfuerzo por incluir el carácter socio-cultural e histórico de las relaciones entre hombres y mujeres, refuerza la naturalización del género ("el hecho de ser hombre y de ser mujer"). Esta naturalización limita la posibilidad de crítica.

1. asigna espacios determinados y formas de acción específicas a los diversos actores sociales excluyendo, necesariamente, a determinados grupos o individuos de los espacios, prácticas y saberes privilegiados La asignación del espacio público al género masculino y el privado al femenino ha sido, en la historia de Occidente, un ejemplo paradigmático de esta distribución, y

2. diseña las relaciones asimétricas que producen las figuras subjetivas.

Mediante una puesta en cuestión política del concepto moderno del sujeto, persiguen la postulación de un sujeto femenino no identitario, y no definible a partir de la tradicional oposición jerarquizada masculino/femenino; un sujeto en permanente proceso de constitución, que no se realiza plenamente, sino que está sujeto a desplazamientos, quiebres, azares, o bien a un devenir en términos deleuzianos. Así las estrategias feministas no apuntan hacia la construcción de un "nosotras", que tiene como efecto de acción enunciativa la exclusión de las/los otras/os, pero sí permiten la inclusión de momentos identitarios en la medida en que estos pueden resultar importantes en circunstancias socio-políticas determinadas.

El término "estrategia" no debe entenderse como una práctica, o conjunto de prácticas, que persiguen un fin específico. Especialmente, no se trata de prácticas cuya finalidad es la apropiación del poder, sino de los ejercicios capaces de cuestionar la producción y reproducción de los múltiples espacios de privilegio y de influencia desde los cuales este se ejerce. La crítica debe ser también autocrítica en la medida en que los diversos feminismos históricos han estado atravesados también por la apropiación, por parte de individuos o grupos, tanto del término "feminismo", como de los espacios de influencia y privilegios académicos, económicos, fiscales, políticos, sociales, etc. Hablar de estrategias feministas implica, entonces, hacer la historia de esos ejercicios de apropiación y reapropiación. Pero es igualmente importante recuperar el carácter radical del cuestionamiento que ha caracterizado a los diversos movimientos feministas históricos. Así, es necesario también elaborar una historia que muestre ese radicalismo y de cuenta de los acontecimientos feministas que han inaugurado nuevas formas de comportamiento social y nuevas formas de la experiencia que las estrategias mismas han permitido en momentos específicos, un ejemplo de ello es la promulgación de la "ley revolucionaria de mujeres" de las mujeres zapatistas. Dicho radicalismo se manifiesta hoy, entonces, en movimientos políticos de carácter contingente cuyo trabajo no se reduce a ocupar los lugares establecidos en las relaciones de dominio/sometimiento, sino a denunciar la jerarquización y la exclusión, ya poner en cuestión los procedimientos de producción de dichas relaciones, para pensar en un futuro, o en lo porvenir, a la manera de Jacques Derrida, como posibilidad de emergencia de lo radicalmente nuevo.

Bibliografía citada y sugerida:

Butler, Judith, Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y *discursivos del "sexo",* Paidós, México, 2002.

——*Dar cuenta de sí mismo*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009.

——*El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, UNAM, PUEG - Paidós, 2001.

——*Excitable speech: a politics of the performative*, Routledge, New York, 1997.

——*Lenguaje, poder e identidad*, Síntesis, Madrid, 2004.

——*Mecanismos psíquicos del poder : teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2001.

——*Precariouslife.* The Powers of Mourning and Violence, Verso, New York, 2006.

Deleuze, Gilles, y Parnet, Claire, *Diálogos,* Pre-textos, Valencia, 2004

Foucault, Michel, *El orden del discurso,* Tusquets, Barcelona, 1999.

——*Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo veintiuno, México, 1982

—— "Crítica y *Aufklärung*"[*"Qu'est-ce que la Critique?"*] 1Tr. de Jorge Dávila, en *Revista de Filosofía-ULA, 8, 1995*, http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15896/1/davila-critica-aufklarung.pdf

Gutiérrez, Griselda (coord.), *Violencia sexista. Algunas claves para la comprensión del feminicidio en Ciudad Juárez,*PUEG y FFyL, UNAM, México, 2004.

Marcos, Sylvia, y Waller, Marguerite (eds.) *Diálogo y diferencia. Retos feministas a la globalización,* CEIICH, UNAM, México, 2008.

Exclusión/inclusión (emblema)

Se usa para designarlas prácticas discursivas y no discursivas de selección y separación de los agentes sociales; de configuración de los espacios autorizados y no autorizados para la acción y el uso de la palabra por parte de dichos agentes; y de configuración de las formas de la sensibilidad que producen figuras de la subjetividad (interpretaciones metafóricas de sí mismo) y prácticas de la subjetivación (relaciones de dominación como hombre/mujer, maestro/alumno). Todas estas prácticas constituyen, y a su vez explican, el orden social como naturalmente asimétrico y jerárquico. Desde que no existe procedimiento identitario que no implique la exclusión del otro o de los otros, los procedimientos de exclusión son constitutivos de toda configuración individual o colectiva de los agentes sociales. Es decir que este tipo de prácticas producen relaciones de dominación si refuerzan el orden social asimétrico y jerárquico, pero también son un momento de los ejercicios políticos de resistencia en tanto que dichos ejercicios implican instancias de toma de postura respecto al pasado, la historia y la memoria social o respecto al presente. La toma de postura puede pensarse como una declaración identitaria provisional y estratégica. Tal ha sido el caso, por ejemplo, de movimientos sociales como el movimiento zapatista o también de los feminismos en sus diferentes ejercicios histórico-políticos. Así, es necesario interrogar críticamente estos procedimientos en su singularidad.

Experiencia (emblema)

La experiencia es lo vivido una vez mediado por el discurso, mediación que el hábito ha vuelto casi imperceptible; ella es lo interpretado y aquello que obtiene atención y sentido, aunque no responda a un orden práctico o norma; a este respecto se suele hablar de una experiencia individual y una experiencia colectiva. Por ejemplo: individual y colectivamente las mujeres viven el género como experiencia; es decir que el género se experimenta no es lo dado anterior y natural. En este ejemplo es evidente entonces que el sentido de la experiencia depende de ciertas formas de configuración históricas. En ambos casos o tipos lo *experienciado* se hace perdurable mediante transmisión o comunicación que a su vez recibe una configuración cultural y civilizatoria. Esta configuración aunque coercitiva es sin duda criticable y resistible. La resistencia es también un modo de la experiencia. Junto con la mediación de la lengua, la experiencia puede ser pensada en relación con el tiempo. En efecto la experiencia específica no se cuelga de una línea temporal dada y progresiva, supuestamente natural y exterior a la práctica; cada experiencia detenta su propia temporalidad, su tiempo percibido, su pasado admitido (o no) y su expectativa de perduración a través de la comunicación y transmisión de sus contenidos.

La experiencia no es un lugar o repositorio del pasado, como tampoco es una simple vivencia. Es el carácter mismo del saber/hacer de los seres humanos en su dimensión socio-histórica, que resulta para el analista siempre problemática, porque supone además la capacidad de transmitir (o la imposibilidad de hacerlo por razones que deben investigarse en su especificidad) lo vivido y el sentido adjudicado a lo vivido. Esta capacidad debe ser pensada a partir de la cuestión de qué es lo que suscita la pérdida del hábito de compartir sucesos que nos atañen y al compartirlos dejar que sean apropiados por los otros a su manera. Todo lo cual incluye la decisión que tomemos ante la necesidad de compartir ya que podría decidirse no hacerlo. Por otra parte, ante una conmoción interpretativa, podría presentarse la contraria necesidad de empezar de cero, como si nada hubiese sucedido (lo que obliga a poner en marcha la imaginación social), como si el pasado nada tuviera para enseñarnos. La conmoción de la experiencia y el impacto a la misma suspenden momentáneamente el juicio al privar a éste último de los elementos que pone en marcha para su elaboración; esa suspensión momentánea permite prestar atención a lo que el hábito ha conservado e indagar sobre su estructura, procedencia y su perduración. Es así una figura imprescindible de la actividad crítica.

Experiencia (estudio de vocabulario)

Tras haber criticado el estatuto y el sentido del concepto de experiencia tal como hasta la modernidad aceptó y se forzó a usarlo, hay en el pensamiento actual un debate para su puesta en operación de acuerdo a las potencias políticas, tecnológicas, económicas, subjetivas, culturales, etcétera, que producen la singularidad el día de hoy. Los habituales componentes especulativos utilizados para caracterizar el concepto de experiencia, como el de la sensación en sentido cognitivo, el de la costumbre, el de presenciar, el de lo aprendido mediante la repetición, el de la facultad de conocer, el del cúmulo de aprendizajes, el de la experimentación y otros, parecen haberse vuelto inservibles para los campos problemáticos que articulan el día de hoy. Tal estado de las cosas se evidencia por los múltiples esfuerzos especulativos realizados por los más diversos pensadores desde finales del siglo XIX para reelaborar y hacer funcionales la palabra y el concepto. Los intentos de alterar y modificar el concepto de experiencia se centran en introducir el caracter lingüístico y técnico, marcar lo colectivo e histórico, enfatizar la productividad y lo político, en su ejercicio.

Los ataques y reelaboraciones críticos a los conceptos habituales de experiencia parecen articularse sobre un uso cosificante de la referencia que impide determinados empleos culturales, políticos y estéticos del concepto. Y es que los diagnósticos críticos se centran en el problema de un concepto y ejercicio de la experiencia que requiere una evidencia, una referencia, un objeto, una cosa o un hecho. Se podrían citar dos importantes autores que, aunque alejados en muchos sentidos, al dirigir sus prácticas especulativas hacia el uso de la palabra y el concepto experiencia han diagnosticado el mismo problema. Por una parte, es conocida la diatriba de Walter Benjamin contra la manera –capitalista y autoritaria– de llevar a cabo las condiciones culturales y tecnológicas de la modernidad, puesto que, según él, tal puesta en operación implica y produce una "experiencia reducida al punto cero, a un mínimo significado [...] cuyo valor propio se aproxima a cero y que sólo podría alcanzar [...] un triste significado".[1] Benjamin asegura que la experiencia tal como se la entiende y se la produce en la modernidad es de "rango inferior, quizás de rango ínfimo";[2] es decir, se trataría de una experiencia en la que se degrada a puro *shock*,[3] a sólo golpes sensoriales, la riqueza histórica, tradicional. Por su parte, Martin Heidegger, haciendo una genealogía* del concepto de experiencia, en los textos reunidos con el nombre de *Aportes a la filosofía*, en su parte 77 llamada "expiriri —experiencia —experimentum— 'experimento' — ἐμπειρία—experiencia—intento", afirma que el ejercicio de la experiencia que se articula con nuestra época maquinista, en la que somos indigentes al "experienciar" el

1 BENJAMIN, Walter, Sobre el programa de la filosofía futura, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Trad. de Roberto J. Vernengo. México, Origen-Planeta, 1986, p. 8.
2 *Ibid*., p. 7.
3 *Cf. ibid*, pp. 89-124.

acontecimiento de la verdad y en la que preferimos la vivencia (*Erlebnis*), es la que se ejerce como una "ingenua descripción inmediata" 4 que debe "*describir y asumir y constatar*" "el *subsistir de una referencia*".5

Unos años antes de los trabajos de tales autores, Friedrich Nietzsche había diagnosticado en los individuos modernos un cierto "empirismo burdo" al relacionarse con sus pasiones corporales y con el lenguaje. De tal ejercicio de la experiencia que estos individuos modernos podían ejercitar, Nietzsche afirmaba que se debía a un cierto uso empirizante de la sensibilidad, y afirmaba sobre esto: en "los sentidos es de donde procede toda credibilidad, toda buena conciencia, toda evidencia de la verdad".6

Ya más allegados a nosotros, otros autores han seguido estas críticas. Así, Paul de Man, en relación con sus trabajos de retórica, ha sostenido que nuestros usos contemporáneos del lenguaje emplean una "ideología estética"[7] que implica una degradación en el uso del lenguaje, una "degradación de la metáfora".[8] Esta degradación se debe, según de Man, a que nuestro uso contemporáneo del lenguaje requiere un "residuo de sentido".[9] Por su parte Joan W. Scott, en su artículo llamado "Experiencia" que reabre la discusión, ha atacado la "noción referencial de la evidencia"[10] en relación con la importancia del papel que juega el lenguaje en la constitución de sujetos. Así, si, por un lado, afirma que "No son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia",11 por otro, defiende que "Los sujetos son constituidos discursivamente, la experiencia es un evento lingüístico […]. La experiencia es la historia de un sujeto. El lenguaje es el sitio donde se representa la historia."12 En controversia con esta postura de Scott, Dominick LaCapra en su texto "Experiencia e identidad" trata de reelaborar el concepto usando el arsenal psicoanalítico, y lo postula como un "residuo indefinido".[13] Según LaCapra la

4 HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. de Diana V. Picotti C. Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 142.
5 *Ibid*., p. 141.
6 NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona, Folio, 2002, § 134.
7 *Cf.* DE MAN, Paul, *La ideología estética*. Trad. de Manuel Asensi y Mabel Richard. Madrid, Cátedra, 1998.
8 DE MAN, Paul, "Génesis y genealogía", en *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Trad. de Enrique Lynch, Barcelona, Lumen, 1990, p. 134.
9 DE MAN, Paul, "Retórica de tropos", en *ibid*., p. 121.
10 SCOTT, Joan W., "Experiencia", [en línea] en 148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/laventan/.../ventana13-2.pdf [Consulta: 22 de junio, 2010]
11 *Ibid*.
12 *Ibid*.
13 LACAPRA, Dominick, "Experiencia e identidad", en *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Trad. de Teresa Arijón. Buenos Aires, FCE, 2006, p.64.

experiencia debería entenderse como "respuesta a los acontecimientos traumáticos",14 como "respuesta afectiva" para el "pasar por algo".15 Lo interesante de la propuesta de LaCapra es que trata de poner en operación el concepto de experiencia en relación con una "política de la memoria" para los casos de "transmisión intergeneracional del trauma"; 16 es decir, para los casos en que decir el sufrimiento producido en circunstancias de violencia genocida implica poder hacer una cierta justicia.

Empero, sería conveniente seguir un tanteo que Nietzsche hizo en relación con la experiencia. Es ya un lugar común que Nietzsche aborda el concepto de experiencia de acuerdo a una descripción de las condiciones culturales para "*la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas*",17 o lo que en otra parte llama las "condiciones de producción de hombres".18 Pero ello no implica que para Nietzsche la experiencia se reduzca al sentido de los procesos de individuación. Estos sólo son usados por Nietzsche como indicios de otra cosa. Por ejemplo, las formas de estructuración de las fuerzas de los cuerpos individuales indica para Nietzsche la estructuración del sentido de una experiencia determinada. Así escribe en *Ecce homo*: "yo no ataco jamás a personas, me sirvo de la persona tan sólo como de una poderosa lente de aumento con la cual puede hacerse visible una situación de peligro general, pero que se escapa, que resulta poco aprehensible."19 Y Nietzsche hace tal cosa porque tratra de pensar la experiencia como la invención, producción y alteración de ámbitos de sensibilidades, de prácticas, de relaciones, de procesos de subjetivación, de condiciones de enunciación y de discurso. Así una experiencia implica "hacer nuevas experiencias", "aprender a sentir de modo diferente",[20] "*crear nuevas costumbres*".[21] O como afirmaría Nietzsche toda experiencia debe pensarse como "experiencia superior":[22] "Se ha de aprender a ver, se ha de aprender a pensar, y se ha de aprender a hablar y a escribir […a] no responder inmediatamente a un estímulo".[23]

---

14 *Ibid.*, p. 60.

15 *Ibid.*, p. 68.

16 *Ibid.*, p. 67.

17 NIETZSCHE, F., *II Intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 1999, p. 45.

18 NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano*. Trad. de Carlos Vergara. Madrid, Edaf, 1984, § 24.

19 NIETZSCHE, F., *Ecce homo.* Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2005, 1, § 7.

20 NIETZSCHE, F., *Aurora*. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 2000, § 7.

21 *Ibid*., § 9. Allí afirma:

Las costumbres representan las experiencias adquiridas por los hombres anteriores con respecto a lo que consideraban útil o nocivo -pero *el sentimiento con respecto a las costumbres* (la moralidad) no hace referencia ya a estas experiencias como tales, sino a la antigüedad, santidad y al carácter incuestionable de las costumbres. Por ello, la moral se opone a que se realicen nuevas experiencias, y a corregir las costumbres, esto es, se opone a la formación de nuevas y mejores costumbres, es decir, embrutece. (*Ibid*., § 19)

22 NIETZSCHE, F., *II Intempestiva*, § VI, pp. 93 y 94 respectivamente.

23 NIETZSCHE, F., *El ocaso de los ídolos*. Trad. de Roberto Echavarren. Barcelona, Tusquets, 2003, p. 94.

Y es a partir de los tanteos nietzscheano y benjaminiano que Gilles Deleuze ha trabajado el concepto de acontecimiento. Lejos de toda necesidad de referencia o evidencia empírica, un acontecimiento puede concebirse como la insistencia de una disposición determinada en la que se conjuntan, articulan y funcionan en un sentido contingente y paradójico múltiples y heterogéneos mecanismos azarosos, singulares y productivos de otros acontecimientos. Pueden articular un acontecimiento cuerpos, fuerzas políticas y sociales, maneras de vivir, colectividades, prácticas, formas de sensibilidad, especies animales, vegetales y minerales, ficciones, etcétera.24

José Francisco Barrón Tovar

Bibliografía citada y sugerida:

Theodor. W. Adorno, *Minima moralia*. Trad. de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid, Akal, 2004.

Walter Benjamin, *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Trad. de Roberto J. Vernengo. México, Origen-Planeta, 1986.

La metafísica de la juventud. Trad. de Luis Martínez de Velasco. Barcelona, Paidós, 1993.

Georges Bataille, *La experiencia interior*. Trad. de Fernando Savater. Madrid, Taurus, 1989.

Paul de Man, *La ideología estética*. Trad. de Manuel Asensi y Mabel Richard. Madrid, Cátedra, 1998.

,*Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Trad. de Enrique Lynch, Barcelona, Lumen, 1990.

Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad*. Trad. de Hugo Acevedo. Barcelona, Gedisa, 2002.

Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. de Diana V. Picotti C. Buenos Aires, Biblos, 2006.

La pobreza. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

Martin Jay, *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Trad. de Gabriela Ventureira. Buenos Aires, Paidós, 2009.

Dominick LaCapra, *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Trad. de Teresa Arijón. Buenos Aires, FCE, 2006, p.64.

Ana María Martínez de la Escalera, *El presente cautivo. Siete variaciones sobre la experiencia moderna*. México, Edere, 2004.

Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona, Folio, 2002.

24 *Cf*. DELEUZE, Gilles, *Empirismo y subjetividad*. Trad. de Hugo Acevedo. Barcelona, Gedisa, 2002.

II Intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 1999.

Humano, demasiado humano. Trad. de Carlos Vergara. Madrid, Edaf, 1984.

Ecce homo. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2005.

Aurora. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 2000.

El ocaso de los ídolos. Trad. de Roberto Echavarren. Barcelona, Tusquets, 2003.

Joan W. Scott, "Experiencia", [en línea] en <148.202.18.157/sitios/publicacionesite/pperiod/laventan/.../ventana13-2.pdf> [Consulta: 22 de junio, 2010]

Experiencia de la memoria y tradición (contribución al debate)

"Los regímenes totalitarios del siglo XX han revelado la existencia de un peligro insospechado: la supresión de la memoria." Con esta frase que da inicio a su libro *Los abusos de la memoria* escrito en 1995, Todorov resumía varias opiniones de sus contemporáneos. 1. que debe leerse la cuestión de la memoria desde un horizonte de significación política. Y 2. que de la politización de la memoria colectiva, se deducía un imperativo para Europa: el de revelar *las políticas del olvido*, es decir el deber de evidenciar el éxito operativo de las campañas sistemáticas, y casi siempre dirigidas desde el estado, para la obliteración y el borramiento de las memorias sociohistóricas. Contra el olvido sistemático no bastaría un programa para recordar las tradiciones de los pueblos victimas del olvido. Por sí solas ─en su dimensión inductiva, según Gadamer argumentó─ las memorias se olvidan de sí mismas, se banalizan y dan lugar al *espectáculo,* académico o mediático*1*.O bien, como analizó Todorovse reducen a su mera exhibición –patética e inútil fuerza exhibitiva que se agota en sí misma─ en *museos* y *monumentos* de la ignominia2. Es conocido que el uso del monumento, con su sólida fuerza de estereotipia *catacrética*,3 propia del lugar común al que nadie otorga ya un significado activo, distancia el acontecimiento rememorado del observador, provocando en él una actitud de respeto resignado. 4 Arrancados por *el poder enfático* 5 del monumento del entorno de la historia humana viva, los perseguidos son así sacralizados y convertidos en víctimas ejemplares de la monstruosidad del enemigo, de su

1 A este respecto, es decir a las políticas de la memoria y del olvido en las sociedades del espectáculo, véase Kracauer, *De Caligari a Hitler* (1947) y *Theory of Film* (1960).

2 La forma monumento es la puesta en acción de una *ontologización de restos*, una suerte de sacralización de fragmentos cuyos efectos son la deshistorización y la despolitización de los acontecimientos. La ontologización de restos pudo parecer en un momento una respuesta política. Al respecto Kracauer argumentaba la potencialidad "redentora" de la relación entre imagen cinematográfica y memoria. VéaseKracauer, *De Caligari a Hitler* (1947) y *Theory of film* (1960). La expectativa de la redención saca sin embargo de la historia humana no sólo al acontecimiento violento sino a su representación cinematográfica y le resta fuerza crítica al espectro, aquello que llamaríamos su fuerza de justicia. El espectro es también, en esta ocasión no sólo demanda de justicia sino acto de desobediencia. Véase sobre el tema del monumento Nietzsche F., *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Madrid, EDAF, 2000. A propósito del espectro, véase Jacques Derrida, *Espectros de Marx, Madrid, Trotta, 1995*. Y sobre Kracauer y la redención mediante el fragmento, véase E. Traverso, *Cosmópolis, México, UNAM, 2004*.

3 La catacresis es una figura retórica que ya marchita por el uso, ha perdido originalidad y eficacia y se literaliza, se vuelve un lugar común, un *cliché* sobre el que ningún intérprete u observador se interroga o pone en cuestión. Es la base de la política del olvido.

4 En efecto, respeto al lugar común y a lo común del lugar que se celebra como "dado" y por ello inevitable.

5 El énfasis es una figura retórica que, como Beristáin refiere en su diccionario, al evitar la expresión de un contenido indeseado o peligroso sustituyéndolo con un contenido inocuo o atenuante, En el caso del monumento, se subraya la ejemplaridad en detrimento de la violencia contra el enemigo que se conmemora en él. Ver Helena Beristáin, *Diccionario de Retórica y poética*, México, Porrúa, 1997.

inhumanidad; despojos abandonados tras la batalla, ruinas que a todos avergüenza mirar.6

La memoria y la tradición, una vez reducidas a despojos no pueden ya aspirar a la reflexión; quedan así convertidas en materia inerte, imágenes tan vacías como los sloganes de una campaña política del pasado e igualmente patéticos. Así es como el monumento que es un hecho de tradición tanto como antaño lo fuera la figura del héroe épico, opera en el espectador una respuesta si se quiere sentimental, reproduciendo la oposición antagónica entre amigos y enemigos, entre buenos y malos, entre lo sagrado absoluto y lo execrable, con desafortunadas consecuencias despolitizadoras. El pasado se vuelve algo para ser contemplado tal cual como es exhibido y la posibilidad de negociar con él, re recuperarlo totalmente o en parte y de exigirle rendición de cuentas se pierde como posibilidad para la sociedad y sus colectivos e individuos. La relación con el pasado que fue política se transforma a este respecto en una relación estético-patética de distancia e impotencia.

Afortunadamente la memoria y la tradición no son ruinas para ser contempladas o recorridas por los turistas del espíritu. Configuradas por "momentos de la vida de la experiencia" (Gadamer) de una comunidad no se encuentran encastillados ni en una herencia coercitiva ni en una lengua burocratizada, propagandística o empleada como souvenir por las campañas oficiales para generar el turismo cultural (y por cierto nuevas formas de ingreso). Según advierte Jacques Derrida en *El monolingüismo del otro*, lo cierto es que el pensamiento de la experiencia revela que siempre hay "mucho más que una lengua" en juego cuando la memoria pasa al discurso social. Una lengua siempre se distingue de otras en uso, una política siempre se distingue de otras contra las que se distancia: una memoria siempre se distinguirá de otra memoria. Luego la experiencia de la tradición y de la memoria son heterogéneas. La heterogeneidad que caracteriza el legado, la tradición o la memoria sociohistórica y colectiva es una fuerza que no sólo radica en sus contenidos, es decir en el *noema* recordado, una especie de "eso ha sido" o de significado evidente. La heterogeneidad o diversidad son también *noéticas*: pero son operaciones colectivas o sociales de sentido. Estas comportan decisiones contingentes que son a la vez su propia norma: elecciones y selecciones, edición y montaje del material de la experiencia, uso de formas de conservación y formas de transmisión: y cualquiera de estas operaciones se inscriben no sobre una materia pura u originaria de "hechos" sino, más bien, sobre una operación anterior de inscripción del material

6 El genocidio judío perpetrado por los nazis nos ofrece un ejemplo paradigmático.En el curso de los aós sesenta la "puesta en muerte" adquirió paulatinamente un status sagrado. Se le dio el nombre bíblico de *Shoah*, que rubricaba su absoluta singularidad y remitía a una concepción religiosa de esta parte de la historia de los hombres: el acontecimiento fue declarado inconcebible, indecible, inmostrable, destinado a un más allá metafísico que por naturaleza se sustraía a cualquier comprensión. Ver Rony Brauman y EyalSivan, *Elogio de la desobediencia*, Buenos Aires, FCE, 1999.

recordado. Luego entonces, lo que es preciso recordar, siguiendo a Todorov, no son "cosas pasadas". Son las maneras o modos por los que el olvido consiguió, escribiendo sobre los recuerdos como en un espectral modo maquínico de sobreescritura, obliterar una narración, una historia, una tradición, en suma unos momentos de vida, de experiencia. Estas maneras configuran e instituyen *políticas del olvido* que es posible describir con el mismo cuidado con el que se describen las *políticas de la memoria* pues ambas manifiestan la verdadera fuerza de la tradición: una materialidad que obra en prácticas, instituciones, comportamientos intersubjetivos (formas de saber, relaciones de poder y formas de la subjetividad según lo planteó Michel Foucault). Materialidad que opera e interviene a través de experiencias que no pueden reducirse a meros "momentos de vida" según los llamó Gadamer. Estudiosos de diversos campos de las ciencias sociales y humanas concuerdan en que hoy en día la materialidad de la experiencia en relación con la memoria y la tradición se ha tornado un espacio de *intervenciones* políticas, además de psicológicas, estéticas o culturales. La materialidad no es lo físico sino las formas de intervención. La política del olvido ha sido conducida desde el siglo XX hasta nuestros aciagos días como parte sustancial de las estrategias del coloniaje, del totalitarismo y del neocoloniaje que Europa ha instrumentado sobre el resto del mundo (sin olvidar las dictaduras del llamado Tercer Mundo, producto a su vez de la tecnología de colonización).7 Pensar la tradición y la memoria a partir de esta política del olvido evidentemente politiza la cuestión, pero además la piensa desde su conflictividad constituyente. O sea que la política del olvido se erige siempre en contra de una memoria que se decreta (como parte de los procedimientos de la misma tecnología y de ahí el nombre de política) como antagónica y enemiga. Entre el fin de la segunda guerra mundial y la proclamación del estado judío soberano, la catástrofe judía fue enarbolada como una bandera que presidía la lucha por el reconocimiento del estado de Israel. El recuerdo de los campos de exterminio fue una palanca psicológica y política a la vez que permitió legitimar el diseño de Ben Gurión. La expulsión metódica de setecientos mil palestinos fue ocultada por la emancipación de los mártires europeos. El memorial YadVashem, erigido unos años más tarde, testimonia ese borramiento de una memoria por otra. El lugar que alberga el centro de investigaciones y el museo fue construído sobre las ruinas de un poblado palestino arrasado durante la guerra de 1948. Así, hablar de la tradición y la memoria sin relacionarlas con su "exterior constitutivo" no sólo parece ser un olvido sin importancia sino que puede proceder de una lectura que despolitiza el material estudiado. Hay política cuando el trabajo de la memoria y el olvido se ponen sobre la mesa pública para su discusión y posterior reelaboración crítica. El énfasis en politizar la experiencia de la memoria resulta completamente legitimada si

7 Habría que pensar en la emigración, la evacuación forzada de territorios, la expulsión y la reinstalación de los habitantes nativos y finalmente su muerte como estrategias de olvido absolutas de una lengua y una historia específicas. Además de decretar el olvido y la muerte se procede a llevarlo a cabo con gran cuidado en los detalles como el estado israelita muestra en sus campaás contra los palestinos. Aquí en América habríaque recordar las batidas del gobierno argentino en contra de los indígenas fueguinos.

recordamos los abusos ya no ideológicos sino sentimentales que se han cometido en nombre de las memorias de las víctimas: últimamente hemos visto en los medios masivos los testimonios y la memoria de los perseguidos como si fuesen ejemplos de sufrimiento indecible, inexplicable, incomprensible. Reducir la memoria a lo incomunicable es un ejemplo típico de la despolitización conducida por los medios y de la puesta en crisis o confusión de valores que es su contexto operativo. Deshumanizada, fuera de este mundo la memoria y la tradición sólo aspira a provocar una muda compasión y quizás, a arrancar algún suspiro del espectador más sensible. A esto llamamos desactivación de la tradición, cancelación de la fuerza de resistencia que reside en la memoria y que puede reactivarse una vez le son devueltas su historicidad y su lengua propias.

Todorov argumenta en el libro citado que también se abusa de la memoria cuando se la utiliza como una estrategia de violencia contra el otro. Sin embargo, esta violencia no es ajena ni a la tradición ni a la memoria colectiva. Pero por cierto que hemos hecho como si no estuviera allí. Si nos remontamos al pensamiento de Humboldt encontramos (tempranamente) una preocupación por esta lógica violenta que instituye la tradición y las relaciones entre las lenguas. Para él, entrar en contacto con otra tradición supone una acción o ejercicio guiados por una suerte de egológica por la cual la propia lengua recubre al otro, que mediante la estructura formal del diálogo inmediatamente se ubica (gramaticalmente) como un tú. "Por el mismo acto por el que el hombre hila desde su interior la lengua, se hace él mismo hebra de aquella, y *cada lengua traza en torno al pueblo al que pertenece un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de la otra*."(Humboldt,83). Tal entrada es problemática, sin embargo. Aunque aprender una lengua extraña comporta "la obtención de un nuevo punto de vista en la propia manera de entender el mundo" (Humboldt,83), "esto no siempre se logra" ya que a "toda lengua nueva se le superpone (...) la propia manera de ver el mundo e incluso la propia manera de concebir el lenguaje."(Humboldt,83). El texto humboldtiano es el primer recordatorio, todavía en ciernes, de la problematicidad de la relación con la pluralidad pensada o reducida a la forma *yo-tú* del diálogo.8

8 En "Las voces del otro" Carlo Ginzburg analiza la *Historia de las islas Marianas* del jesuítaLeGobien en la cual se introduce el discurso de un líder nativo, Hurao. Este discurso está inspirado en un famoso fragmento de Tácito en el que da voz a Calgaco, líder de los caledonios. Aún en un texto monológico como es un discurso se cuelan otras voces disonantes, en este caso procedentes de la tradición. Basado en el propio principio jesuítico de la *accomodatio* de la carta de Pablo (1, Cor., 9, 20), el escritor se adapta al otro pero no puede evitar, en la escritura, que el dialogismo (Bajtin) haga presa de su pluma sin que él lo note. De hecho Le Gobien expresa la profunda ambigüedad que compartía con su orden religiosa respecto a la civilización europea. El texto del jesuíta está ambientado en una campaña de colonización contra la cual la Compañía tiene serias críticas pero también intereses comunes. Como Tácito en su momento, la Compañía cree que el Europa (Roma en el primero), ha perdido el rumbo civilizatorio y que el salvaje es menos bárbaro que el civilizado. La *accomodatio, que* es un principio ético-político al que el jesuíta apela en estas condiciones de colonización; es sin embargo para nosotros un principio de teoría literaria y de

La estructura lógico-gramatical *yo-tú*9 reduce la diferencia (con los otros) a interlocución, excluyendo a los terceros al privilegiar (mediante el reconocimiento o interpelación) al tú. El otro pierde así su singularidad, su fuerza radical de advenimiento (Derrida) y se torna lo acomodado (ver *infra* 8). La interpelación que actúa en la dinámica de tipo buberiano yo-tú no permite mostrar la diferencia que interfiere (política y azarosamente) la relación con todos los otros es además una interpelación discriminadora que conserva la desigualdad (egológica) de cualquier relación del tipo *yo-tú*. El intercambio entre tradiciones es para Humblodt, que por supuesto lamenta la desigualdad que ello supone, una experiencia mediada por la apropiación (reconocimiento) de la diferencia y su conversión en un "propio". Desde luego, Humboldt planteaba a su tiempo y al nuestro un grave problema: la "*cuestión del otro*". Otro que no debía ser ni el resultado de una apropiación o reconocimiento ni la sacralización de otro incognoscible, sublime. Ni dominación ni teología: el otro radical no debe ser un tú reconocido por el yo, y por lo tanto reapropiado pero tampoco debe ser esa singularidad inexplicable producto a su vez de su exclusión del género humano y la comunicación. El deseo nacionalista quizás inspiró en el pensamiento otros problemas que excluyeron en los autores alemanes contemporàneos a Humboldt la preocupación por la alteridad. Llegado el siglo XX con sus experimentos totalitarios el desinterés parece poco excusable. Así Gadamer , testigo de un ejemplo exitoso de invención de la "cuestión del otro" (cuestión judía, gitana, polaca, eslovena) sin embargo trató de borrar la problematicidad, es decir el problema político, detrás de la instrumentación burocrática e ideológica de la "cuestión". Polemizando con Humboldt, Gadamer escribe que según la experiencia hermenéutica haber aprendido y comprender una lengua extraña –este formalismo del poder hacer- no quiere decir más que estar en situación de hacer que lo que se dice en ella sea dicho para uno. Este ejercicio, continúa, es un dejarse captar por lo dicho, y esto no puede tener lugar si uno no integra en ello su propia acepción del mundo y del lenguaje. Pero esta integración no le causa problemas. Si recurrimos a la historia veremos que el interés por otras tradiciones aparece como una suerte de deseo intelectual que se acrecienta cuando algún país europeo se interesa a su vez en otra cultura. Este interés no parece brotar del deseo de aprender unicamente, más bien acompaña las campañas colonizadoras de Europa. Así el interés por las tradiciones indígenas, prueba de ello los libros que se han escrito, durante la conquista y la colonización. Las novelas escritas por ingleses sobre la India, sobre Africa, etc. La cuestión del otro parece corresponderse con las campañas de conquista y desposesión.

---

política de la escritura. Incluso la intención crítica contra lo propio puede cancelar que se la dirige desde la propia tradición y no desde la del otro. Así el salvaje es más humano que el propio europeo pero desde los criterios europeos que se hacen pasar como universales. Ver Carlo Ginzburg, *Relaçoes de força. História, retórica. Prova*, Sao Paulo, Schwarcz, 2002, p. 80 y ss.

9 Conviene aquí recordar la advertencia que Nietzsche dirigió a sus contemporáneos en el sentido de que pensamos desde la tiranía del lenguaje, es decir desde la estructura lógico-gramatical de la lengua la cual entre otras cosas ostenta la virtud de volverse transparente. El filósofo suele ser ciego a esta tiranía sobre su propio pensamiento.

Esta tensión en el origen de la cuestión del otro debe integrarse al análisis. En efecto es la relación lenguaje y mundo, como sugiere Gadamer, lo que debe pensarse solo que este estar-en-el-mundo del hombre no debe responder a una orientación abstractiva como el sugiere hizo Humboldt, sino en una reflexión sobre la experiencia que escape al empobrecimiento en que la modernidad la ha hundido. 10 En el concepto de la experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica, H.-G. Gadamer apunta al carácter esquemático de la noción cuya utilización se circunscribe a lo empírico y argumenta la necesidad de pensar nuevamente esa noción. Escribe como la postura empirista que "hace de la percepción" que él determinará como transida por la vida de la lengua una mera "cosa externa y orientada a la mera corporalidad" será la razón de una reducción simplona 11 que se volverá el fundamento de toda experiencia ulterior (Gadamer, 422). Ahora bien, tal reducción no pertenece únicamente a la teoría sino al prejuicio, a la ideología, a la manera en que los individuos viven su relación con los otros y con el mundo. En efecto, podría decirse que a esa noción de experiencia le hace falta historia, una historia que la devuelva a un momento decisivo del desarrollo de Occidente, es decir a la Modernidad. Para Gadamer sin embargo el empobrecimiento es teorético. El pensador alemán quien insiste en que no debería haber una teoría de la experiencia que no tomara en cuenta la historia y por consiguiente el comprender, deshistoriza (o si se prefiere despolitiza) a su vez las razones de esa ausencia de teoría. Gadamer presenta la ausencia de una teoría como un "momento" de la tradición, entendiendo por esta última una serie de escritos –erróneos por lo demás o insuficientes- que van desde Aristóteles, pasando por Hegel hasta su propia contribución hermenéutica al asunto. En sentido estricto la experiencia misma no es interrogada para dar cuenta de la imposibilidad (moderna) de una teoría (moderna) de la experiencia que no fuese simplemente negativa. 12 De Husserl Gadamer aprueba la intención de retroceder a la génesis del sentido de la noción de experiencia con el fin de superar la idealización por la ciencia. Pero, sabe como el primero que "la pura subjetividad trascendental del ego no está dada realmente como tal sino siempre en la idealización del lenguaje que es inherente a la *adquisición de experiencia y en la que opera la pertenencia del yo individual a una comunidad lingûística*" 13En la experiencia entonces se atraviesa una lengua y una comunidad, una comunidad de lengua y un deseo de comunicarse con los otros. Pero nos preguntamos: ¿ y las restantes comunidades de hablantes con las que

---

10 Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 526-547.

11 Experiencia cuyo "sustrato se percibe de una manera simplemente sensible"(Gadamer,422).

12 En este sentido puede decirse que en Walter Benjamin se encuentra una teoría de la experiencia que va másallá de lo meramente negativo, es decir que además de mostrar la insuficiencia de la definición de experiencia en los escritos filosóficos, demuestra como la vida social fetichizada, efecto del capitalismo, que no permite al individuo relacionarse consigo mismo y con su pensamiento si no a partir de una imagen (alegoría) empobrecida de sí mismo (sin lengua y sin historia), puede ser, al mismo tiempo la ocasión para el pensamiento y la acción críticos. Kracauer, contemporáneo de Benjamin hizo también, a diferencia de Gadamer una lectura política de la experiencia y de la ausencia de su teoría.

13 H.-G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1997, p.422.

seguramente entramos en contacto, y las otras lenguas pueden ser excluídas del análisis? ¿ y la *diversidad*, como hubiera dicho Humboldt, ésta dónde queda en el análisis gadameriano? 14

Para Humboldt la diversidad no es sólo el efecto de la "individuación", ni tampoco la "individuación" debe entenderse como un principio o una categoría a la manera kantiana sino, valga la redundancia, la diversidad es un asunto de experiencia, que radica en los avatares de la vida misma de las lenguas, o lo que es lo mismo, es la respuesta a la dimensión kairológica de la experiencia, a la oportunidad, a la ocasión, a la contingencia y azarosidad de lo que es.La diversidad es un rasgo constitutivo de las lenguas y de las tradiciones a ellas ligadas: es esta lógica agonal de la memoria que se erige para borrar la otra.15 Humboldt permite pensar que el problema de hasta que punto es posible un empleo puro de nuestra razón por encima del prejuicio, sobre todo del prejuicio "verbalista", no es simplemente un asunto teórico o de historia de una tradición de pensamiento. El prejuicio no sólo es positivo para la comprensión (de una comunidad dada respecto de sí misma) como insiste Gadamer, el prejuicio debe medirse a partir de la experiencia de la diversidad y de la *tensión que esa diversidad genera.* Es pues la tensión y sus problemas lo que debe pensarse y no, en todo caso, lo positivo del prejuicio para la comprensión pensada como una apropiación-interpelación de lo otro como tú. Aquí salta a la vista que lo que debe ponerse en cuestión es la relación egológica-dislógica del yo-tú y la política (colonialista) de la lengua que ella preconiza.

Ana María Martínez de la Escalera

Bibliografía citada y sugerida

Derrida Jacques, *Espectros de Marx,El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la Nueva Internacional,* Madrid, Trotta, 1995.

-------------------, *Le monolinguisme de l´ autre*, París, Galilée, 1996.

Gadamer Hans-Georg, *Verdad y Méto*do I, Salamanca, Sígueme, 1997.

Humboldt Wilhelm von, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.

Michelfelder y Palmer, *Dialogue and deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, Nueva York, State University of New York Press, 1989.

SiyalEvan y, *El elogio de la desobediencia*, Buenos Aires, FCE,

14Ibidem, pp. 421-439.

15 Ver Rony Brauman y EyalSivan, *Elogio de la desobediencia*, Buenos Aires, FCE, 2000, p. 31.

Traverso Enzo, *Cosmópolis*, Mexico, UNAM, 2004.

Todorov Tzvetan*, Los abusos de la memoria,* Barcelona, Paidós, 2000.

Experiencia, producción y apropiación (ensayo)

> Ahora bien, por lo que se refiere a la cuestión de si nuestra época esté sana o enferma, ¿quién será bastante patólogo para decidirlo?
>
> Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer, educador*.

> Considerado en sí mismo el maquinismo reduce la jornada de trabajo, mientras que su uso [*Anwendung*] capitalista la acrecienta; en sí mismo facilita el trabajo, pero su uso capitalista acrecienta su intensidad; es en sí mismo una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza pero su uso capitalista convierte al hombre en esclavo de esas fuerzas; en sí mismo multiplica la riqueza del productor, pero en su uso capitalista lo pauperiza.
>
> Karl Marx, *El capital.*

> ¿Qué es lo menos que podemos exigir a la modernidad secularizada? Alegría en este mundo nuevo y moderno. [...] Estamos condenados a la alegría de vivir, nuestro deber ineludible es sentirla a todas horas. Arte, comercio, lujo, todo es obligatorio.
>
> Walter Benjamin, "Diálogo sobre la religiosidad contemporánea".

En algo tan importante como la presente constitución histórico-corporal de lo humano, no sólo las terapias, sino los mismos padecimientos y afecciones se nos escapan. "Pobreza de experiencia"[1], "crisis de la percepción":[2] de este modo Walter Benjamin diagnosticó la enfermedad que padece el cuerpo de la humanidad presente. Pero de este diagnóstico aún nos afanamos precisando su conveniencia, oportunidad y productividad para nosotros hombres de este "tiempo en el que de una vez por todas nos ha relegado el decurso de nuestra existencia".[3] Es decir, el sentido de tal diagnóstico se haya aún en discusión.

---

1 Walter Benjamin, "Experiencia y pobreza" en *Discursos interrumpidos*, Trad. de Jesús Aguirre, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, p. 169.

2 Walter Benjamin, "Sobre algunos temas en Baudelaire", en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Trad. de Roberto J. Vernengo. México, Origen-Planeta, 1986, p. 119.

3 Walter Benjamin, Tesis II de las "Tesis de la filosofía de la historia" en *Discursos interrumpidos*, p. 178.

En esta disputa es ya de usanza expandida una determinada lectura en términos de una melancolía que domina la interpretación de las pasiones que impulsan los diagnósticos y, en general, la tarea especulativa del pensador alemán.4 Tal lectura se entretiene, a veces –y sólo a veces– por razones tácticas,5 en el "carácter destructivo",6 en la "praxis de

---

4 Parecería como si para ciertos comentaristas el trabajo especulativo de Benjamin se recubriera con un "halo de tristeza". Una caterva de adjetivos como "pesimismo", "escepticismo", "tragedia", "desconsuelo", "desolación" "desconfianza" "fatalismo optimista" invaden esos textos. Se trasluce en ello cierta toma de postura interpretativa y de valoración especulativa: se elige leer todo lo que Benjamin escribe a partir de lo propiamente "negativo". Así, para estos comentaristas, el pensamiento benjaminiano sería algo así como el recuento del *amoncellement des ruines* que el proyecto moderno ha legado a la humanidad. Su pensamiento se acabaría sólo en una triste "crítica negativa". Tal lectura sólo hace justicia a cierta parte, pero hurta la parte "constructiva" en la que Benjamin depositaba todo la fuerza de su pensamiento –llámese "materialismo histórico", "fenomenología material" o como se quiera. Es decir, le hurta el carácter revolucionario y su poder productivo.

Un pequeño ejemplo de esta valoración "negativa" del trabajo benjaminiano es el comentario que en su maravilloso libro *Malinconia. Motivos saturninos en el arte de entreguerras* (Trad. de Lydia Vázquez. Madrid, Visor, 1999) Jean Clair hace en la página 29. Después de poner a Walter Benjamin, y respecto al tema del vínculo técnica-arte, en relación con el productivismo soviético de Boris Artatov y Nicolai Tarabukin describe al pensador, a la vez que a su trabajo teórico, como un "marxista escéptico". Pero es Michael Löwy quien más se ha dedicado concienzudamente a mantener esta imagen triste del trabajo benjaminiano sobre la base de dos formulaciones, una se halla en "El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea", y habla de una "organización del pesimismo" como la "exigencia revolucionaria del día", la otra está en la obra *Dirección única*, cuyo párrafo "Avisador de incendios" esboza una idea de revolución como detenimiento de las amenazas bélicas que una incontenible y ciega evolución cultural impone a la vida humana. Löwy ha querido encontrar en estos dos textos la clave de la lectura de la obra de Benjamin, y su lectura afirma que en Benjamin se pone en marcha un "fatalismo revolucionario" que debe entenderse como un "pesimismo revolucionario". Éste, según Löwy, condenaría al revolucionario a siempre, y solamente, "intervenir de urgencia, actuar rápidamente antes de que sea demasiado tarde, ante la catástrofe que se perfila en el horizonte" (Michael Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d`incendie. Une lecture des thèses «Sur le concept d`histoire»*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 86). Es decir, condenaría al hombre revolucionario a sólo sobrevivir, a que fatalmente las condiciones del mundo político le sean hostiles.

5 Esta reserva táctica en la *teoría* podría en ciertos casos ser entendida también como cierta prudencia *política*. Se busca, antes que valorar los efectos políticos positivos donde los halla, recalcar los sucesos terroríficos que ya han acontecido. Citemos:

este presente nuestro, lejos de confirmar el arribo del «fin de la historia» y la convicción concomitante de que «el futuro ha llegado ya», más bien prolonga, en la ceguera de su inmediatez y en la estetización de la experiencia de los individuos, el mismo «ámbito de desventura» que caracterizó a la centuria pasada. [...] La proclamación de una guerra santa, bajo el lema de la «libertad duradera», desde una plataforma telemediática por el presidente Bush y apoyada por una mayoría desmemoriada (lo mismo se hizo cuando se sacrificó a Checoslovaquia y Polonia durante la Segunda Guerra), no pone en marcha una modalidad (diplomática, financiera, bélica) de la guerra de intervención que no haya sido ensayada con anterioridad, a lo largo de las 78 intervenciones que caracterizaron la mundialización del proyecto económico-político norteamericano del siglo anterior. ¿O ya nos hemos olvidado también de Panamá entre 1918-1920; Irán, 1953; Vietnam 1960-1975; el bloqueo a Cuba; Chile en 1973; Somalia 1992-1994; Yugoslavia 1992-1994; Bosnia 1993-1995; Zaire 1996-

destrucción"7 de sus proceders. Se nos afirma que el problema benjaminiano eran los efectos negativos que el proyecto moderno ha producido hasta ahora. Y así, se nos reafirma, la atmósfera de su trabajo es fatalista y triste. Pero si no es mentira que este hábito de lectura no yerra, tampoco puede arrogarse la victoria. En vez de ello, desatiende un cierto "trazo caprichosamente constructivo" 8 –con todo y las pasiones afirmativas 9 correspondientes– que Benjamin trata de echar a funcionar. Este trazo se delinea en textos que habitualmente son denostados y minimizada su importancia:10 "La obra de arte en la

---

1997; y finalmente Macedonia y Afganistán en este año? Lo moderno del siglo XX probó ser complejo. Se trató de uno de los siglos más mortíferos [...]. Hemos sido testigos de un retorno a niveles de barbarie. (Ana María Martínez de la Escalera, "La atrofia progresiva de la experiencia" [en línea] en www.memoria.com.mx/165/martinez.htm [Consulta: 20 de marzo, 2009])

6 *Cf.* W. Benjamin, "El carácter destructivo" en *Discursos interrumpidos*, pp. 159-161.

7 W. Benjamin, "Sobre algunos..." en *Sobre el programa de...*, nota 11, p. 108.

8 W. Benjamin. "Experiencia y pobreza", en *Discursos interrumpidos*, p. 170.

9 Hay en Benjamin y de acuerdo a todo un estilo político-filosófico moderno que piensa las pasiones humanas como el ámbito de lo humano y de su desempeño. Su reflexión sobre la melancolía debe colocarse con relación a esta labor moderna. Benjamin presto atención a otras pasiones aparte de la melancolía y la tristeza. En "El autor como productor" se halla una referencia a la alegría: "Y para el pensamiento, digámoslo de paso, no hay mejor punto de partida que la risa. Por lo menos en lo que respecta a las ideas, las mociones del diafragma parecen ser más productivas que las conmociones del alma" (W. Benjamin, Trad. de Bolívar Echeverría. México, Ítaca, 2004, p. 55). En "Sobre algunos temas en Baudelaire" se halla una referencia a la cólera: "Baudelaire hace de la impaciencia el sustrato de la furia del juego. Lo hallaba en sí en estado puro. Su cólera repentina tiene la expresividad de la *Iracundia* de Giotto en Padua." (p. 112).

10 Por ejemplo Löwy refiriéndose a estos textos específicamente:

Durante un breve periodo «experimental», entre 1933 y 1935, la época del Segundo Plan quinquenal, ciertos textos marxistas de Benjamin parecen próximos al «productivismo» soviético, y de una adhesión poco crítica a las promesas del progreso tecnológico. [...] De hecho, *el pensamiento de Benjamin en esta época es asaz contradictorio*: pasa a veces muy rápidamente de un extremo al otro –incluso en el seno de un mismo texto, como el celebre ensayo sobre la obra de arte. Encontramos en estos escritos a la vez un elemento permanente de su reflexión marxista –la preocupación materialista– y una tendencia «experimental» a llevar ciertos razonamientos hasta las últimas consecuencias. Parece tentado por una *cierta variante soviética de la ideología del progreso* reinterpretada a su manera. (*Walter Benjamin: Avertissement d`incendie. Une lecture des thèses "Sur le concept d`histoire"*, pp. 13-14. Las cursivas son mías)

O Simón Marchán Fiz:

El optimismo originario [del desarrollo pleno de las fuerzas productivas del hombre] que resumen estos pasajes [de la *Ideología alemana*] es el antecedente el *optimismo estético* que ha contagiado desde el Productivismo ruso de los años veinte a diferentes líneas de la estética marxista, tal como cristaliza en la incorporación del arte a la producción, defendido por el soviético B. Artatov [...] o como se aprecia en la vía abierta por W. Benjamin [...] acerca de las tendencias evolutivas del arte bajo las actuales condiciones de producción, semilla de la *estética de la reproductibilidad técnica* y la teoría de los *nuevos medios*. Optimismo positivista que, de condición respecto a ciertas tendencias artísticas, se permutó en alianza con el desarrollo de las fuerzas productivas, haciendo oídos sordos a las advertencias [de Marx] de la Introducción de 1857 sobre el *desarrollo desigual de la producción y del arte* que cuestiona la aplicación indiscriminada del progreso a ambas

época de su reproductibilidad técnica" (1933), "El autor como productor" (1934) y "Experiencia y pobreza" (1935). Una desatención maliciosa de este trazo constructivo dirige las lecturas –y no sólo de estos textos– que apoyan un Benjamin melancólico. Porque es este carácter constructivo lo que fuerza al pensador alemán la faena de valorar el "complejo de síntomas"11 que conforman nuestra actual cultura.

"Pobreza de experiencia". Este diagnóstico benjaminiano continúa y enfatiza los trabajos de Marx –sobre todo los de los *Manuscritos económico-filosóficos*– y de Nietzsche –sobre todo los de la *II Intempestiva*– (ambos alterando a su vez ciertas críticas románticas al proyecto cientificista moderno). Al valorar las disposiciones de fuerzas productivas y de conocimiento que conformaban la cultura moderna ambos pensadores diagnosticaron el mismo efecto sobre lo humano: "pobreza y depauperación de la sensibilidad humana".12 En

---

esferas, como lo han pretendido las estéticas tecnológicas. (Simón Marchán Fiz, *La estética en la cultura moderna. De la Ilustración a la crisis del estructuralismo*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1982, p. 263)

11 W Benjamin, "Sobre algunos..." en *Sobre el programa de...*, p. 107.

12 S. Marchán Fiz, *La estética en la...*, p. 255. Es dable afirmar que tanto Nietzsche como Marx prestaron mucha atención a las disposiciones pasionales que eran puestas en marcha por el proyecto moderno. Y es que ambos pensadores pertenecen a una línea de pensamiento político que trata de las pasiones humanas como indicadores de la situación del mundo político. Marx escribía: "Una *psicología* para la que permanezca cerrado [...] justamente la parte más sensiblemente actual y accesible de la Historia, no puede convertirse en una ciencia *real* con verdadero contenido" (Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1984, Tercer manuscrito, p. 151). Y Nietzsche hablaba también de psicología: "Todas las especies de pasiones tienen que ser repensadas individualmente, rastreadas individualmente a través de los tiempos y de los pueblos, de las grandes y pequeñas individualidades [...] Hasta ahora carece aún de historia todo lo que ha dado color a la existencia" (Friedrich Nietzsche, *II Intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 1999, § 7). A su vez Benjamin en las "Tesis de filosofía de la historia":

La lucha de clases [...] es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las cuales no existen las finas y espirituales. A pesar de ello estas últimas están presentes en la lucha de clases de otra manera a como nos representaríamos un botín que le cabe en suerte al vencedor. Están vivas en ella como confianza, como coraje, como humor, como astucia, como denuedo, y actúan retroactivamente en la lejanía de los tiempos. Acaban por poner en cuestión toda nueva victoria que logren los que dominan. [...] El materialista histórico tiene que entender de esta modificación, la más imperceptible de todas. (W. Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", Tesis 4 en *Discursos interrumpidos*, p. 179).

La alteración pasional.

Se puede hallar la vertiente moderna de este pensamiento –y es que la línea se remonta a los sofistas y los rétores que trataban de modificar las pasiones de sus escuchas– en los tratados de Descartes, Hume, Hobbes, Spinoza, etc., sobre las pasiones del alma. *Cf.* para una historia de los usos políticos de las pasiones Remo Bodei, *La geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, Trad. de Isidro Rosas, México, FCE, 1997, y para un análisis de las pasiones en el capitalismo Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses. Argumentos a favor del capitalismo antes de su triunfo*. Trad. de Eduardo I. Suárez. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

estilos diferentes problemáticas similares aparecen por doquier en sus textos: "el moderno padece de una personalidad debilitada" inscribe Nietzsche, 13 "la decadencia y el empobrecimiento del obrero son producto de su trabajo [...]. La miseria brota, pues, de la *esencia* del trabajo actual" escribe Marx.14 Los agentes productores alegados eran diferentes: Marx argüía la aparición del sistema de producción capitalista y de la propiedad privada15 –y así inventaba el concepto "trabajo enajenado"–, Nietzsche argumentaba la aparición de la ciencia16 –y comenzaba a formular el concepto de "valor vital". El efecto producido sobre lo humano era el mismo: "empobrecimiento de la vida"17, "podredumbre del hombre".18 Economía capitalista y ciencia histórica moderna son responsables, según estos pensadores, de un empobrecimiento de la vida (social, política, cultural, individual, etc.) humana. Lo modos de producirlo eran similares: la ciencia y el capital generan un proceso de empobrecimiento progresivo de lo humano porque aletargada y letárgicamente le van hurtando todas las caracterizaciones que hasta entonces lo marcaban.19 En el trabajo de Marx será la caracterización del hombre creador o que trabaja para mantener la vida, en Nietzsche la de un hombre dominador de su propia vida en la figura del hombre conocedor. Ciencia y capitalismo se apoderaron, según estos pensadores, de estas caracterizaciones: la ciencia histórica se apropia del conocimiento de lo humano sobre sí mismo (sus tradiciones, su pasado, sus *ejemplae*, todo aquello que les servía para enfrentarse a los acontecimientos de

---

13 F. Nietzsche, *II Intempestiva*, § 5.

14 K. Marx, *Op. cit.*, Primer manuscrito, p. 58.

15 "la Economía Política sólo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales", *ibid*, p, 61.

16 "se ha interpuesto en medio [del mundo moderno], en efecto, un astro, un deslumbrante y poderoso astro que ha transformado realmente la constelación [histórico-universal]... *a causa de la ciencia*", *op. cit.*, § 4. A este problema en *La gaya scienza* lo continúa "la más comprometedora de todas las preguntas: si es que la ciencia se encuentra en condiciones de *dar* fines para el obrar, después de haber demostrado que puede quietarlos y aniquilarlos" (F. Nietzsche, *La ciencia jovial. La gaya scienza*. Trad. de José Jara. Caracas, Monte Avila, 1992, Libro primero, § 7).

17 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Trad. de José Mardomingo Sierra, Madrid, EDAF, 2000, Tercer tratado, § 25.

18 K. Marx, *op. cit.*, Tercer manuscrito, p. 179.

19 Es notable el diagnóstico compartido. Marx halla un borramiento de toda determinación social, cultural, histórica, aún humana, del hombre: "El economista (del mismo modo que la política en sus *Derechos del hombre*) reduce todo al hombre, es decir, al individuo del que borra toda determinación para esquematizarlo como capitalista o como obrero" (*Ibid*, Tercer manuscrito, p. 169). A su vez Nietzsche escribe en la *II Intempestiva*: "Hoy ya no reina exclusivamente la vida ni domina el saber sobre el pasado, sino todo lo contrario: todos los límites han sido derribados y todo «lo que fue alguna vez» se abalanza sobre los hombres" (§ 4). Esto es provocado, según Nietzsche, por esa "perjudicial creencia de cualquier época de estar en la vejez de la humanidad, de ser mero descendiente y epígono" (§ 5). Pero que en la modernidad toma el sentido de un desprecio por todo lo de antaño que crea la ilusión de un presente absolutamente justo y bueno que no le debe nada al pasado injusto.

la vida), el modo de producción capitalista le hurta todos los medios de subsistencia y del concepto mismo de trabajo (los instrumentos, los procedimientos tradicionales, los saberes del oficio, los sentidos del trabajo).20 Dejando al hombre reducido a su "quebradizo cuerpo humano".21 Dejándolo débil, impotente y dispuesto para la fábrica y la plancha.22 Es en este "momento casi calculable de la evolución técnica y económica"23 que Benjamin vuelve a diagnosticar "pobreza de experiencia". Es en el concepto de experiencia donde, para Benjamin, se reformula la multiplicidad de interacciones entre la técnica, el capitalismo y lo humano.

Esta preocupación benjaminiana por la experiencia de lo humano aparece desde muy pronto en su pensamiento. En un artículo de 1913 escribía:

> Nuestro combate a favor de la responsabilidad está siendo librado contra un ser enmascarado. La máscara de los adultos es la «experiencia» (*Erfahrung*). Es una máscara inexpresiva, impenetrable,

---

20 En cualquier caso el diagnóstico es igual: pérdida de lo que hasta entonces caracterizaba al hombre como hombre. Marx lo pone de esta forma:

Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *producto de su trabajo* como un objeto *extraño*. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y *tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es*. (K. Marx, *op. cit.*, Primer tratado, p. 106. Las últimas cursivas son mías).

Aquí Marx al retomar la antigua figura del hombre "dueño de sí mismo" muestra su inutilidad para pensar en lo humano, y es que la ha destruido y se la ha apropiado el capitalismo. La figura era, al menos, griega, era el κρατον εμαυτου del *Fedro* de Platón, pero reformulado en la modernidad por Descartes en el *Discurso del método* en la figura de los hombres "dueños y señores de la Naturaleza" mediante la tecnología moderna.

21 W. Benjamin, "Experiencia y pobreza" en *Discursos interrumpidos*, p. 168.

22 Es verdad que los "remedios" o las "curas" para tales enfermedades históricas son muy diferentes en ambos pensadores y se adecuan al alcance de sus diagnósticos. Nietzsche, en concordancia con su proyecto de una fisiología histórica de las respuestas del cuerpo humano frente a los acontecimientos, entendía los efectos de la ciencia sobre el hombre como un deseo de estar enfermo por una "falta de saber fisiológico" (F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Tercer tratado, § 17) que produce un "instinto de protección y curación de una vida que degenera" (*Ibid*, Tercer tratado, § 13). Así recomendaba valentía y fuerza para construir una sociedad sana, "superior". Por su parte Marx, de acuerdo a su deseo de hacer desaparecer toda la serie de explotaciones históricas del hombre por el hombre habidas hasta ahora, trabaja en la reconstrucción práctica de todas las relaciones humanas. La figura del revolucionario será este hombre que puede vivir "sanamente" el mundo humano-natural.

23 W. Benjamin, "Avisador de incendios" en *Dirección única*, Trad. de Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar. Madrid, Alfaguara, 1988, p. 64.

> siempre igual a sí misma. [...] nosotros queremos levantar la máscara: ¿Qué es lo que han experimentado estos adultos?24

Allí se echa a andar la distinción *Erfahrung/Erlebnis* (experiencia aprendida/vivencia) que atravesará todo el pensamiento ulterior de Benjamin. Aquella aquí se desplaza hacia la distinción adultez/juventud. Pero éstas no son sino figuras de dos maneras de enfrentarse a los acontecimientos de la vida. La adultez se trataría "de pobreza intelectual y de carencia de entusiasmo"25 frente a lo que arriba en la experiencia. Sus consignas son: "siempre es lo mismo, nunca es lo otro: vida sin sentido. Pura brutalidad".26 Así, "la vida resulta [...] algo desconsolador y sin sentido". 27 La adultez es la figura de la *Erfahrung*, y esta es caracterizada como una actitud vital impotente y no apta para vivir los acontecimientos que arriban: "¿Nos animáis para la grandeza, para la novedad, para el futuro? ¡No, ni hablar!".28 Los adultos son los "portavoces de la trivialidad de la vida".29 Contrariamente, la juventud-*Erlebnis* es la potencia de vivir experiencias novedosas abiertas al futuro, hacia "el valor y el sentido":30 "nosotros conocemos algo distinto, que ninguna experiencia [*Erfahrung*] nos ofrece, a saber: que existe la verdad aunque todo lo pensado hasta ahora sea un error; que la honradez debe mantenerse por mucho que hasta el día de hoy nadie haya sido honrado. Esta voluntad no nos la puede arrebatar ninguna experiencia [*Erfahrung*]".31 La juventud como figura de la *Erlebnis* es esta manera de vida que experimenta la novedad de lo que acontece. Por ello, los jóvenes son los portavoces del valor y del sentido de la vida. Esta primera aparición del problema de la experiencia –bajo la égida de los pensamientos de Nietzsche y Spinoza– recoge la interpretación de la experiencia como potencia de respuesta humana a acontecimientos imprevistos –responsabilidad la llama Benjamin. Pero también acoge la distinción experiencia habitual/experiencia inédita. El concepto de experiencia se conforma en estas traslaciones: los viejos responde a acontecimientos imprevistos mediante hábitos pasados, en cambio los jóvenes responden mediante experiencias adecuadas a la novedad de lo que acontece.

En 1918 en "Sobre el programa de la filosofía futura" Benjamin reformula el problema de la experiencia en términos propiamente de historia filosófica de la filosofía. Allí Benjamin trata de extraer de la filosofía de Kant "los presentimientos de un gran

---

24 W. Benjamin, "Experiencia" en *La metafísica de la juventud*, Trad. de Luis Martínez de Velasco. Barcelona, Paidós, 1993, p. 93.

25 *Ibid*, p. 94.

26 *Ibidem*.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*.

30 *Ibid*, p. 95.

31 *Ibidem*.

futuro".[32] Y encuentra que es el concepto de experiencia, concepto sobre el que se conforma todo su pensamiento, el elemento que debe ser modificado y rechazado. Y es que, según Benjamin, Kant pensó "partiendo de una experiencia reducida al punto cero, a un mínimo significado. [...] cuyo valor propio se aproxima a cero y que sólo podría alcanzar [...] un triste significado".[33] Experiencia de "rango inferior, quizás de rango ínfimo".[34] Pero al mismo tiempo Benjamin trata de encontrar cómo es que Kant aceptó de manera acrítica ese rasgo empirizante –"germen de enfermedad" que toma la percepción burdamente empírica como modelo de lo trascendental–: "la representación de la ruda experiencia primitiva y comprensible de suyo, que a Kant le parecía la única posible y la única otorgada a quien, como él, hubiese compartido el horizonte de su época".[35] Su época: "la concepción del mundo del Iluminismo". Benjamin afirma que las concepciones que el Iluminismo hereda, incluyendo la de experiencia, son "vigentes en los otros siglos de la Edad Moderna. [...] corresponden a la totalidad de la Edad Moderna".[36] Para Benjamin esta concepción de experiencia "también influyó restrictivamente sobre el pensamiento kantiano".[37] Eso le impedía pensar un concepto adecuado a la "experiencia singular temporal". Una experiencia conformada histórica, ética, religiosa y lingüísticamente. Un concepto tal sería, de acuerdo al texto del pensador judeo-alemán, una "experiencia con contenidos metafísicos más profundos".[38] Y se lanza a indicar los indicios para la construcción de "una especie nueva y superior de experiencia futura":[39] tendría que darle "dignidad" a una experiencia que es "pasajera", pero que a la vez conformara un conocimiento "duradero", así hay que abrir el concepto de experiencia efímera a lo histórico, al lenguaje y a la ética.

Es en 1926 que aparece *Dirección única*, un conjunto de textos que ponían en operación una cierta lectura del marxismo. Hasta el momento la especulación benjaminiana sobre la experiencia había sido encaminada por cierta lectura de Nietzsche –con su pretensión de concebir la experiencia a partir de una "teoría fisiológica del estilo"[40] que diagnostica las afecciones y lozanías de los cuerpos–, pero aquí temas de Marx comienzan a ser trabajados. En este texto es constante una reflexión política sobre lo que el sistema

---

32 W. Benjamin, "Sobre el programa de la filosofía futura" en *Sobre el programa de...*, p. 7.

33 *Ibid*, p. 8.

34 *Ibid*, p. 7.

35 *Ibid*, p. 8.

36 *Ibid*, pp. 8-9. Y es por ello que Ana María Martínez de la Escalera ha relacionado la experiencia del hombre contemporáneo con "el supuesto [moderno] acrítico de que la experiencia humana es autónoma, reducible a la relación entre un sujeto sin historia y un mundo natural siempre igual a sí mismo" (*Op. cit.*). Y ha caracterizado el proyecto moderno como "el más ahistórico de los proyectos civilizatorios conocidos" (*Op. cit*).

37 W. Benjamin, *Op. cit.*, p. 9.

38 *Ibid*, p. 10.

39 *Ibid*, p. 9.

40 W. Benjamin, "Para una imagen de Proust" en *Sobre el programa de...*, p. 250.

capitalista produce en las relaciones sociales y la cultura,41 pero es el tema de la pobreza el que la domina. En el aforismo V del texto "Panorama imperial" comienza con el refrán tradicional "pobreza no es vileza", y añade inmediatamente:

> Perfecto. Pero ellos [los capitalistas] sí que envilecen al pobre. Lo hacen y le consuelan con la frasecilla de marras. Es una de aquellas que en otra época pudieron tener validez, pero cuyo plazo ha expirado hace ya tiempo. No ocurre con aquel brutal "quien no trabaja, que no coma". Cuando había trabajo y se podía comer, también había pobreza, pero ésta no envilecía al individuo al abatirse sobre él por una mala cosecha o cualquier otra fatalidad. Sí envilece, en cambio, esta indigencia en la que han nacido millones y en cuyas redes van cayendo otros cientos de miles a medida que empobrecen.42

La diagnosis de los efectos político-culturales de empobrecimiento que el capitalismo produce sobre lo humano cada vez tomará más fuerza. Pero al mismo tiempo comienza a surgir una constelación problemática más refinada. En el texto llamado "Censor jurado de libros", y al describir las alteraciones sufridas por la técnica de la escritura en la época capitalista, afirma que en Mallarmé –quien "vio la verdadera imagen de lo que se avecina" 43 – la escritura se "descubrió en armonía preestablecida con todos los acontecimientos decisivos de esta época en los ámbitos de la economía, la técnica y la vida pública".44

Esta tríada economía-técnica-vida pública será, a partir de ahora, el gozne especulativo y la constelación *événementielle* que permitirá (re)trabajar una "experiencia singular temporal superior" en la figura (re)trabajada de lo humano –y también del trabajo. Pues disimulado entre y a través de esta constelación, y sobre todo en el componente de la vida política, Benjamin comienza un trabajo lento sobre la figura del hombre en relación con la técnica. Es esta relación hombre/técnica la que le permitirá elaborar la "pobreza de experiencia" como un "concepto nuevo, positivo".45 La figura que Benjamin retoma en

---

41 Una larga serie de temas trabajados en torno a la modificación cultural que ha producido el capitalismo pueden ser citados: la vida cotidiana dominada por hechos antes que por convicciones, la mercancía refractaria a toda "irradiación espiritual", la "disposición anímica" de los individuos actuando en masa, la distinción público/privado respecto a la pasión amorosa, la relación de la actitud de los individuos modernos con la tradición, qué relación se establece entre el ritual y las nuevas formas de vida, la función del dinero en la nueva disposición anímica de los individuos capitalistas, las transformaciones sufridas por la escritura, la pérdida de la libertad de la conversación, etcétera. Y cada uno de ellos puede rastrearse en Marx o el marxismo.

42 *Ibid*, p. 30.

43 *Ibid*, p. 37.

44 *Ibid*, p. 38.

45 W. Benjamin, "Experiencia y pobreza", en *Discursos interrumpidos*, p. 169. Así Benjamin se muestra heredero de toda una tradición que intentaría "la elaboración de una especie de filosofía técnica, de una teoría general de la *tecne* humana, de su éxito, de su poder" (Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Trad. Juan Diego López. Bonillo, Barcelona, Ariel, 2001).

Dirección única es la del valiente. En "Madame Ariane, segundo patio a la izquierda" el concepto de *Erlebnis* trabajado en el texto de 1914 "Experiencia" reaparece pero alterado: "lo que está sucediendo en el lapso de un segundo",46 de un "instante". La *Erlebnis* es incorporada a la problemática de la adivinación del futuro: los acontecimientos arriban tan veloz y precipitadamente como para poder "captar" lo que portan.47 Y está escrito allí: "Presagios, presentimientos y señales atraviesan día y noche nuestro organismo como series de ondas. Interpretarlas o utilizarlas, esta es la cuestión. Ambas cosas son incompatibles. La cobardía y la pereza aconsejan lo primero, la lucidez y la libertad, lo segundo".48 Y así, de pronto, la *Erlebnis* adquiere en estas líneas las características de lo que los griegos llamaban el καιρος: el "κρονος ολιγος",49 el pequeño tiempo que sobreviene "tan de repente como al instante"50 que aporta indeterminadamente todas las ocasiones de vida para los hombres pero frente al que, para arrebatárselas,51 "es preciso ir rápido porque dura muy, muy poco tiempo [...] para decidirse".52 Y es así que Benjamin valora afirmativamente la "presencia de ánimo", la "maniobra veloz y peligrosa con que el valiente afronta el futuro".53 Aparece así una figura de hombre-valiente con una "una presencia de ánimo corpórea" cuya "obra" es "transformar la amenaza del futuro en un ahora pleno".54 Están ya aquí los mecanismos especulativos que echarán a funcionar un concepto constructivo de experiencia.

---

46 W. Benjamin, "Madame Ariane, segundo patio a la izquierda" en *Dirección única*, 89.

47 Esta caracterización es la antecesora de esa "imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad" (W. Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", Tesis 5 en *Discursos interrumpidos*, p. 180), esa imagen que "relumbra en el instante de un peligro" (*Ibid*, Tesis 6).

48 Benjamin. "Madame Ariane..." en *Op. cit.*, p. 89.

49 Semónides, fr. 143, en Bonifaz Nuño, Rubén (trad), *Antología de la Lírica griega*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

50 Solón, fr. 22, en *ibid*.

51 Y es que el kairoς no entrega las ocasiones de vida sin ser a la vez la incertidumbre total: "el momento donde el curso del tiempo, insuficientemente dirigido, parece titubear y vacilar, para el bien como para el mal del hombre" (Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, p. 104 citado en Eric Alliez, *Les temps capitaux I. L´etat des choses*, Paris, Cerf, 1999, p. 16).

52 Jean-François Lyotard, "La logique qu`il nous faut. Cours sur Nietzsche et les sophistes", sesión del 07/02/1975 [en línea] en http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=96&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%E9dits &langue=1 [Consulta: 18 de febrero 2010]. Allí también Lyotard escribe que "Hay algo como una relación con el tiempo que sentimos fundamental en lo que se llama lo político". Este tiempo sería el kairoς.

53 Benjamin. "Madame Ariane..." en *Op. cit.*, p. 89.

54 *Ibid*, p. 90. Son así presentados en "Censor jurado de libros" los poetas que en la "evolución de la escritura" destruirán el dominio que sobre ella ejerce "una actividad caótica en la ciencia y en la economía". "Vendrá el momento", según Benjamin, en el que los poetas transformados como antaño en "expertos en escritura" y se apoderarán "de golpe" de la escritura y "renovarán su autoridad en la vida" (*Ibid*, p. 39).

Pero es en el texto "Hacia el planetario" que Benjamin relaciona este hombre-valiente con la técnica moderna. Comienza el texto con la frase de un doctor de la Ley judaica, Hillel el Viejo: "Sólo poseerán la Tierra quienes vivan de las fuerzas del cosmos".55 Así, y en términos de diferencias de potencial, Benjamin trata de mostrar lo que distingue al hombre antiguo del moderno: la "entrega en una experiencia cósmica".56 Si la embriaguez caracterizaba la experiencia –"en la que nos aseguramos de lo más próximo y de lo más remoto, y nunca de lo uno sin lo otro"57– de los antiguos, la experiencia óptica –que sólo desvincula, da lo lejano y lo cercano separados– del individuo aislado es la de los modernos. Pero trata de mostrar que "La técnica le está organizando [al hombre] una *Physis* en la que su contacto con el cosmos adoptará una forma nueva y diferente de la que se daba en los pueblos y familias [antaño]".58 Está técnica moderna, según Benjamin, permitirá una "interacción concertada entre la naturaleza y la humanidad",59 colaborará a elaborar una diferente humanidad.60 Pero si la técnica permitiría un "gran galanteo [...] a escala planetaria" entre hombre y naturaleza, que llegarían hasta unos "nuevos e inauditos desposorios",61 "el afán de lucro de la clase dominante pensaba satisfacer su deseo en ella, *la técnica traicionó a la humanidad* y convirtió el lecho nupcial en un mar de sangre".62 Esta traición se convirtió en la Gran guerra como apropiación de las fuerzas cósmicas por el capitalismo.

La doble relación hombre/capitalismo y hombre/técnica moderna será la constelación en la que se trabajará a la par la re-caracterización de la experiencia y de lo humano –intercambiables en Benjamin. En 1939 en "Sobre algunos temas en Baudelaire" Benjamin trabaja la primera, y más conocida, relación. Allí se caracteriza al hombre producto de las relaciones de producción capitalistas: el "hombre despojado de su

---

55 *Ibid*, p. 96.

56 *Ibidem*.

57 *Ibidem*.

58 *Ibid*, p. 98.

59 W. Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Trad. de Andreas E. Weikert. México, Ítaca, 2004, § VI.

60 "Si bien los hombres, como especie, llegaron hace decenas de miles de años al término de su evolución, la humanidad como especie está aún al principio de la suya" (W. Benjamin, "Hacia el planetario" en *Dirección única*, p. 98).

61 *Ibid*, p. 97. Este tema lo retoma Benjamin de los *Manuscritos*: "El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre*, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre [...]. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre" (K. Marx, *Op. Cit.*, Tercer manuscrito, p. 143).

62 W. Benjamin, *Op. cit.*, p. 97. Las cursivas son mías.

experiencia [*Erfahrung*], un moderno"63. Desde el comienzo del texto se pone en escena la "determinación histórica de la experiencia": "la experiencia hostil de la época de la gran industria"64 que produce una cierta "atrofia progresiva de la experiencia [*Erfahrung*]". Esta atrofia se diagnostica como la "sustitución" histórica de la *Erfahrung* por la *Erlebnis*, puesta en funcionamiento en la forma de responder –cultural y corporalmente– que los modernos tienen frente a la poesía de Baudelaire. Según Benjamin, esta sustitución corre pareja con la que acontece en las técnicas escriturísticas: la narración es sustituida por la novela y el periódico65. Sustitución que, a su vez, transforma los mecanismos "tradicionales" de transmisión social de experiencia. La constelación conceptual experiencia-poesía-transmisión desplegará sus variadas transformaciones sobre el campo de la constelación histórica del capitalismo. Así Benjamin escribe, enlazando en una sola afirmación tres

---

63 W. Benjamin, "Sobre algunos..." en *Sobre el programa de...*, p. 112.

64 *Ibid*, p. 90.

65 Estos temas Benjamin los trabaja más cuidadosamente en 1936 en el artículo "El narrador" (en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Traducción de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991). Aquí Benjamin investiga al menos cuatro diferentes procedimientos escriturísticos: la narración, la novela, la crónica y el periodismo. Lo que estudia es la transformación de los mecanismos de transmisión narrativos para relacionarlos con ciertas efectuaciones en la época moderna. La preocupación principal allí es la del tiempo y del sentido. La narración como preservación de la crónica, "aunque como transformada y secularizada", trabaja según el funcionamiento de una épica: instituyendo relatos de "gran espectro", mega-sentidos del mundo, enlazando absolutamente todo lo sucedido, y donde la muerte es ficticia o "irrumpe según turnos tan regulares". El párrafo V afirma que la novela aparece en la época moderna con el individuo solitario y su inexperiencia vital, y que por ello en la novela educativa "lo insuficiente se hace acontecimiento". La característica de la novela se halla en la imagen de la muerte o del fin que produce (*cf.* párrafo X y XI). El XIV retoma a Georg Lukács para definir la novela como "la forma que incorpora el tiempo entre sus principios constitutivos". En la novela, según Lukács, el sentido trascendente o metafísico se disocia de la vida mundana y así halla su verdadero problema: "el sentido de la vida". La épica colocaba un sentido trascendente y ya hecho, cual "plan divino de salvación" se tratase, que le permite "apropiarse del curso de las cosas". Es a esto lo que la estructura de la información periodística logra "llevar a una crisis" "de manera mucho más amenazadora". Siguiendo otra vez al Nietzsche de las *Intempestivas*: la información al privilegiar únicamente el instante, dar de suyo su inteligibilidad y no dar al lector "el contexto psicológico de lo ocurrido" (entiéndase contexto de experiencia o sentido sensible) se asemeja a golpes físico sobre los sentidos. Lo que no produce la información es sentido.

Pero Benjamin no se queda en esta oposición negativa, sino que echa a andar una "superación positiva" que altera el sentido de la pobreza de experiencia en la información periodística. Encuentra un carácter constructivo en la novela misma y sus procedimientos. La novela, según Benjamin, hace aflorar la posibilidad de "una pequeña historia", que "el lector a solas" debe producirse por sí mismo como "recuerdo creativo". La objeción que Benjamin se dirige a sí mismo es: la experiencia de este supuesto lector es "una materia seca" –una experiencia del *shock* capitalista. La "carencia" que instaura la novela es la pobreza de educación sentimental. Pero le opone la técnica de producción de experiencia que constituye a la novela como tal y que fuerza al individuo a producir experiencia a partir de nada. Con ello la novela se le aparece a Benjamin como cierto funcionamiento narrativo de producción de sentido contingente e imprevisible.

transformaciones: "En la sustitución del antiguo relato por la información y de la información por la «sensación» se refleja la atrofia progresiva de la experiencia"66. Esta sustitución ha costado caro, los individuos "han debido sacrificar la mejor parte de su humanidad"67, han sacrificado todo lo que tradicionalmente los caracterizaba como hombres, han perdido el mismo concepto de lo humano. Esta pérdida es una destrucción de la tradición y de la memoria:

> la permanente destrucción del pasado, o más bien la destrucción de los mecanismos sociales que vinculan la experiencia del individuo consigo mismo y con las generaciones anteriores y posteriores. Este ha sido el camino de la estetización de la experiencia. La destrucción de los vínculos –positivos o críticos– con el pasado68

Esta destrucción se expresará en el concepto de *shock* como reducción de la *Erfahrung* a la simple sensación empirizante. Benjamin lo hallará por doquier en las prácticas modernas: en la respuesta automática de los transeúntes modernos que caminan a través de una calle construida en todo momento de estímulos fuertes como el peligro inminente de un accidente o los golpes de los individuos chocando, en la experiencia del "amor a última vista" que se experimenta en las multitudes, en los juegos de azar ansiosamente buscados por los modernos como sedantes, en el trabajo de los obreros en la fábrica, en los divertimentos en los centros de diversión, en la estructura formal de la información dada por el periódico, en la poesía de Baudelaire. Benjamin afirma que esta "traumatofilia" acontece al mismo tiempo que la "proletarización creciente del hombre actual y el alineamiento también creciente de las masas"69 en el capitalismo. Y es que el *shock* es la experiencia producida en y aprovechada por el capitalismo70 –convertida en forma de vida y de gobierno: el "goce en el *autoaturdimiento*"71. Es dable escribir que el capitalismo debe poner en marcha un proceso de empobrecimiento de la experiencia de lo humano para imponerse. Así, esta experiencia de la violenta y sorpresiva sensación que se recibe con todo el cuerpo a manera de "efecto traumático", de golpe destructor, sin sentido

66 W. Benjamin, "Sobre algunos..." en *Sobre el programa de...*, p. 92.
67 Friedrich Engel, *Situación de las clases trabajadoras en Inglaterra*, citado en *Ibid*, p. 99.
68 A. M. Martínez de la Escalera. *Op. cit*.
69 W. Benjamin, "La obra de arte en..." en *Discursos interrumpidos*, p. 55.
70 Benjamin da indicios para suponer que piensa que esta pobreza de experiencia no es "nueva", sino que se debe y se da como una "evolución cultural de tres milenios" (W. Benjamin, "Avisador de incendios" en *Dirección única*, p. 64). En esto sigue otra vez a Nietzsche y a Marx. El primero pensaba los efectos de la cultura debilitante se debían a procesos histórico-fisiológicos que retornaban de acuerdo a las circunstancias. Casi como repeticiones de respuestas humanas de acuerdo a lo que acontece. En cambio Marx pensaba en que este acontecimiento capitalista del dominio del hombre por el hombre repite las innumerables estructuras de dominación que han aparecido en la historia.
71 K. Marx, *Op. cit.*, Tercer manuscrito, p. 163.

e impenetrable a los contenidos culturalmente transmitidos genera "seres humanos se piensan a sí mismos y se viven como individuos nuevos, desvinculados de cualquier atadura con legados u olvidos pasados"72. Este concepto de hombre se produce y expande en y con el capitalismo, un hombre que, en palabras de Georges Bataille, tiene "un rostro sórdido, tan rapaz, sin nobleza y tan horriblemente pequeño que toda vida humana, al verlos, parece degradada"73. Un envilecimiento de lo humano acontece a la vez que el empobrecimiento de la experiencia. El hombre deviene bárbaro: sin cultura74.

Es para alterar los efectos generados sobre la percepción humana por el *shock* capitalista que Benjamin echa a funcionar el concepto de *Erlebnis*. Ésta es la experiencia del hombre moderno, del hombre sin *Erfahrung*. Sin *Erfahrung*, pero con *Erlebnis*. Benjamin escribe de ella como de un mecanismo poético que permite al hombre vivir el *shock*:

> Cuanto mayor es la parte del *shock* en las impresiones aisladas, cuanto más debe la conciencia mantenerse alerta para la defensa respecto a los estímulos, cuanto mayor es el éxito con que se desempeña y, por consiguiente, cuanto menos los estímulos penetran en la experiencia, tanto más corresponden al concepto de "experiencia vivida" [*Erlebnis*]75

A los efectos de reducción e envilecimiento empirizante de la experiencia en el capitalismo la sensibilidad humana y la poesía responden con una experiencia que ya no requiere los contenidos tradicionales del pasado para "ofrecer las mejores condiciones para [...la] recepción"76 de estímulos sensibles. Al igual que el *shock* "excluye la posibilidad de

---

72 A. M. Martínez de la Escalera. *Op. cit*. Efectos producidos por el capitalismo sobre la experiencia humana similares han sido reportados por otros autores: "Las sociedades industriales avanzadas parecen aproximarse a un tipo de control de comportamiento dirigido más bien por estímulos externos que por normas. La reacción indirecta de estímulos condicionados ha aumentado sobre todo en los ámbitos de aparente libertad subjetiva" (Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, p. 9, citado en Gerardo de la Fuente Lora, *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, México, Media Comunicación, 1999, nota 114, p. 148); "La virtud del mercado es que dispersa la responsabilidad por las decisiones y sus efectos" (Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, p. 223, citado en *ibid*, p. 71).

73 Georges Bataille, "La notion de dépense" en *La part maudite. Précédé de La notion de dépense*. Paris, Minuit, 1967, p. 46.

74 De nuevo Marx y Nietzsche. Ambos autores tematizan y reformulan el concepto antiguo de barbarie. Marx escribe sobre el "trabajo bárbaro" que envilece y degrada al obrero en las fábricas capitalistas y Nietzsche escribe de los hombres débiles de la sociedad moderna como de "bárbaros exteriores". En todos los pensadores herederos de ambos se hallará vivamente el tema de ese "algo bárbaro" (W. Benjamin, "Sobre algunos..." en *Op. cit*, p. 107) de la experiencia moderna. Un ejemplo al menos: "henos aquí como los bárbaros: tenemos ante los ojos ciudades en ruinas y monumentos enigmáticos; contemplando los muros derruidos, nos preguntamos qué dioses han podido habitar todos estos templos vacíos" (Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Trad. de José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-textos, 2000, pp. 59-69).

75 W. Benjamin, *Op. cit*., pp. 95-96.

76 *Ibid*, p. 95.

acoger la tradición"77, pero por razones completamente distintas. Sus razones son creativas: la *Erlebnis* es mecanismo experimental que fuerza la producción. Es una experiencia donde el hombre "[...] mismo pone su mano sobre la obra"78 de nuevo y de otra manera –ya no a la manera de la artesanía y la narración79. Ahora se trata, para el hombre, en la experiencia de "comenzar de nuevo"80 la experiencia cultural. Según Benjamin la vivencia tiene la forma de la "reflexión" que se identifica al "proceso mismo de la creación"81. Escribe:

> La función peculiar de defensa respecto a los *shocks* puede definirse, en definitiva, como la tarea de asignar al acontecimiento, a costa de la integridad de su contenido, un exacto puesto temporal en la conciencia. Tal sería el resultado último y mayor de la reflexión. Ésta convertiría al acontecimiento en una "experiencia vivida"82

Hay ya aquí una alteración conceptual. No es lo mismo el *shock* –experiencia de "rango inferior" reducida a la pura sensación producida por el capitalismo y que sólo podía "vaciar de historia la experiencia de los individuos"83– que la *Erlebnis*84 –mecanismo que fuerza al

---

77 *Ibid*, p. 117.

78 *Ibid*, p. 111.

79 *Cf.* W. Benjamin, "El narrador" donde se habla de que "La narración, tal como brota lentamente en el círculo del artesanado, [...] es, de por sí, la forma similarmente artesanal de la comunicación. [...] Por lo tanto, la huella del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro" (§ IX).

80 W. Benjamin, "Sobre algunos...", p. 111.

81 *Ibid*, p. 96.

82 *Ibidem*.

83 Ana María Martínez de la Escalera, "Anunciar otro presente" en *El presente cautivo. Siete variaciones sobre la experiencia moderna*. México, Édere, 2004, p. 84.

84 Este concepto es una discusión, pero también es un indicador de los intereses y posiciones especulativas de los autores contemporáneos. Heidegger, al contrario de Benjamin, siempre fue enemigo de este concepto. Para este pensador la *Erlebnis* tiene sus fundamentos en la época de la imagen del mundo, cuando el sujeto metafísico deviene el fundamento de lo que hay. Para Heidegger la *Erlebnis*, la "experiencia vivida" refiere a la "modo y manera como el hombre es hombre" en la modernidad: como sujeto –que se despliega plenamente en Dilthey. Este modo del hombre se alía con una experiencia está ya basada en la "opinión pedestre" de un punto de vista empírico que privilegia la mirada que empobrece la co-pertenencia del hombre en el *Ereignis*. La *Erlebnis* no accede al *Ereignis* (*Cf.* para este tratamiento del problema de la *Erlebnis* en Ferraris, *Luto y autobiografía. De San Agustín a Heidegger*, Trad. de Tomás Serrano, México, Taurus, 2000). Heidegger trataba de elaborar otro concepto. Así por ejemplo utiliza en "La sentencia de Anaximandro" el término *Erfahrnis* (algo así como experienciación) para distinguirlo de la *Erlebnis* y de la *Erfahrung*. Por ello escribe allí: "En esa experienciación se desvela [el ser] como pura proveniencia en sí misma reunida. A partir de tal experienciación el pensar toma la indicación relativa al respecto en que cabe pensar la esencia del ser y el inicio de esa esencia." (Martin Heidegger, "La sentencia de Anaximandro" en *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo 1941*, Trad. de Manuel E. Vázquez García. Madrid, Alianza Universidad, 1944, pp. 170-171).

empobrecido “a comenzar desde el principio; a empezar de nuevo; a pasárselas con poco; a construir desde poquísimo y sin mirar ni a diestra ni a siniestra”85. Esa modificación Benjamin la echo a funcionar en sus textos sobre técnica. Es en la relación hombre/técnica donde otro concepto de experiencia surge. Los textos de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, de “El autor como productor” y de “Experiencia y pobreza” son los textos donde elabora ese concepto. En ellos se hallan ciertas afirmaciones que parecerían, en palabras de Löwy, “asaz contradictorias” si se son escasamente atendidas:

> Estos dos procedimientos [multiplicar la reproducción de una obra y aproximar la reproducción al receptor] conducen a un enorme trastorno del contenido de la tradición que es la otra cara de la *crisis y renovación* contemporáneas de la humanidad. Son procesos que están en conexión estrecha con los movimientos de masas de nuestro tiempo86

O en “Experiencia y pobreza”:

> Una pobreza de experiencia del todo nueva ha caído sobre el hombre *al tiempo* que ese enorme desarrollo de la técnica […]: la pobreza de nuestra experiencia no solo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una especie de *nueva barbarie*. [...] Lo decimos para introducir un *concepto nuevo, positivo de barbarie*.87

Benjamin es inequívoco: una cosa es la experiencia empobrecida puesta en marcha por el capitalismo en la figura del *shock*, y otra es, y aunque acontezcan al mismo tiempo, este concepto positivo de pobreza que la técnica genera. Y si la humanidad entra en “crisis” por el vaciamiento histórico de la experiencia que el capitalismo promueve como forma de dominio pasional, es cierto que “al tiempo” una “renovación” de lo humano surge en lo que la técnica produce. Para Benjamin los efectos de la técnica sobre lo humano “corresponden a transformaciones profundas del aparato perceptivo –transformaciones como [...] las que vive todo el que lucha en contra del orden social actual”88. Y es que hay efectos positivos de la técnica sobre al aparato perceptivo del hombre89.

De este modo Ana María Martínez de la Escalera ha podido acercar la noción de “progreso” benjaminiano con el “olvido del ser” heideggeriano. En ambos, según la pensadora, se tomaría “la proyección de lo humano (pasional, perceptivo, político) sobre el mundo, como si fuera lo que es” (*Op. Cit.*, p. 85), lo que conllevaría a “abjurar del porvenir ilimitado, azaroso, indeterminado” (*Ibidem*).

85 W. Benjamin, “Experiencia y pobreza” en *Discursos interrumpidos*, p. 169.

86 W. Benjamin, *La obra de arte en...*, p. 4 (Las cursivas son mías).

87 W. Benjamin, “Experiencia y pobreza” en *Op. cit.*, p.169 (Las cursivas son mías).

88 W. Benjamin. *La obra de arte en...*, nota 16, p. 26.

89 De hecho la mayoría de las afirmaciones benjaminianas al respecto van en este sentido. Por eso aquí se niegan las lecturas que sólo buscan, y por ello sólo encuentran, “las consecuencias negativas de la tecnología industrial” sobre el hombre (*cf.* Michael Löwy, “«Avertisseur d`incendie»: la critique de la technologie chez

Es en los encuentros intempestivos90, las interrelaciones jamás antes vistas, los enfrentamientos salvajes, las interprenetraciones maravillosas, las mezclas inauditas de la constelación *événementielle* que conforman la técnica moderna, el modo de producción y la humanidad donde Benjamin elaborará una experiencia para el hombre sin experiencia. La técnica como múltiples mecanismos de producción de efectos intempestivos genera-urge también una experiencia humana diferente. Es en "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" donde Benjamin nos da los trazos de esta elaboración. Allí se pone a "revisar la separación positivista, antidialéctica, que se ha procurado establecer entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu", y se rebela "contra el hábito de representar [...las] nuevas hechuras desligadas de su *repercusión sobre el hombre y su proceso de producción tanto espiritual como económico*"91. Pero estos efectos del encuentro hombre/técnica deben evaluarse en toda la amplitud de su novedad histórica, y no sólo en sus efectos negativos. Es en concordancia con este tono que escribe en los apuntes que hizo para el texto "Pequeña historia de la fotografía":

> Desde un principio no perder de vista estos pensamientos y calibrar su *valor constructivo*: los aspectos decadentes y ruinosos como precursores (y, hasta cierto punto, espejismos) de las grandes síntesis que vendrán después. Hay que fijarse en todos estos mundos de realidades estáticas. El cine en el centro de ellos. Materialismo histórico.92

Este valor técnico, "caprichosamente constructivo", el mismo que Benjamin encuentra en el lenguaje93, urge al hombre a "realizar un proceso de aprendizaje"94 de las

---

Walter Benjamin" [en línea] en http://multitudes.samizdat.net/Avertisseur-d-incendie-la-critique [Consulta: 18 de febrero 2010]); o que acercan la noción de técnica benjaminiana con la heideggeriana como "la esencia de la historia de Occidente" (*cf.* A. M. Martínez de la Escalera. *Op. cit.*).

90 Por ejemplo escribe Benjamin sobre la fotografía: "Lo que hace a las primeras fotografías tan incomparables es quizás esto: que ofrecen la primera imagen del *encuentro entre la máquina y el hombre*" (W. Benjamin. "La fotografía" en *Sobre la fotografía*, Trad. José Muñoz Millanes. Valencia, Pre-textos, 2004, p. 126).

91 W. Benjamin, "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" en *Discursos interrumpidos*, p. 90.

92 W. Benjamin, "La fotografía" en *Op. Cit.*, p. 117 (Las cursivas son mías). Este materialismo histórico remitido a los efectos de la técnica volverá a aparecer en "El autor como productor". Allí se halla escrito que "Con el concepto de la técnica he nombrado ese concepto que hace que los productos literarios resulten accesibles a un análisis social inmediato, por tanto materialista. A la par que dicho concepto de técnica depara el punto de arranque dialéctico" (p. 25). Allí, la técnica es mostrada como ciertos mecanismos prestos a alterar los modos de producción anquilosados. El ejemplo que da Benjamin es el de la técnica escriturística del periódico que destruye las oposiciones antiguas del autor y del público –así deviene "patrimonio común" la capacidad de tomar la palabra–, pero que también provoca un "vigoroso proceso de refundición de las formas literarias".

93 W. Benjamin, "Experiencia y pobreza", p. 170; *cf.* además "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres" donde aparece la idea de una magia y de una creación lingüística, o también "La tarea del

fuerzas y capacidades que permite y produce. La técnica moderna para Benjamin fuerza al hombre: "el espectador se siente irresistiblemente forzado a buscar [...] la chispita minúscula del azar, de aquí y de ahora"95. La fotografía, la radio, el cine, el periódico y todo el arte moderno 96 son tratados por Benjamin como ejercicios para que el hombre pueda apoderarse y adecuarse de y con estas lozanas potencias y capacidades: "*El cine sirve para ejercitar al ser humano en aquellas percepciones y reacciones que están condicionadas por el trato con un sistema de aparatos cuya importancia en su vida crece día a día*"97. Por ello escribe que "La técnica sometía así al sistema sensorial del hombre a un complejo *training*"98. Un *training* para que devenga productor. Es aquí donde la *Erlebnis*, como experiencia vivida, como vivencia en la que el hombre concurre con lo que acontece, deviene experiencia productora (de cultura, de relaciones políticas, de vidas individuales) –deviene una reformulación del καιρος,99 lo que Benjamin llama el "aquí y ahora". La *Erlebnis* es una experiencia técnica. Vacía la experiencia humana de contenido histórico, o, como dice Benjamin, "hace escombros de lo existente"100, pero para producir siempre una diferente:

> Pobreza de experiencia: no hay que entenderla como si los hombres añorasen una experiencia nueva. No; *añoran liberarse de las experiencias*, añoran un mundo entorno en el que puedan hacer que su pobreza, la externa y por último también la interna, cobre vigencia tan clara, tan límpidamente que salga de ella algo decoroso.101

La *Erlebnis*, la experiencia técnica siempre debe ser implacable y hacer tabula rasa para comenzar de nuevo, para poder producir de nuevo102. No se trata de la "ostentación de la pobreza", sino de la producción a partir de y con ella. Y a la vez que acontece esta experiencia productora, la imagen de hombre que le corresponde se produce. Benjamin

---

traductor" donde Benjamin trabaja la idea de la "vida del lenguaje y de sus obras" junto a la imagen de la vasija rota como "palabra creadora e inexpresiva".

94 W. Benjamin, *La obra de arte en...*, p. 7.

95 W. Benjamin, "Pequeña historia de la fotografía" en *Sobre la fotografía*, p. 26.

96 Benjamin: "La función social decisiva del actual es el ejercitamiento en esta interacción concertada" de la naturaleza y la técnica (*La obra de arte en...*, p. 7).

97 *Ibidem* (Las cursivas son de Benjamin).

98 W. Benjamin, "Sobre algunos...", p. 108.

99 En *La obra de arte en...* Benjamin escribe: "A esta forma de recepción [en la distracción] el cine responde con su acción de *shock*. Y se convierte así, en esta perspectiva, en el referente actual más importante de aquella doctrina de la percepción que se llama estética entre los griegos" (p. 21). Esta estética es la teoría del kairoς entre Gorgias y los sofistas.

100 W. Benjamin, "El carácter destructivo", en *Discursos interrumpidos*, p. 161.

101 W. Benjamin, "Experiencia y pobreza", en *Ibid*, p. 173.

102 Esta idea de comenzar de nuevo se halla también en *El autor como productor*: "Evadió así la tarea más urgente del escritor contemporáneo: comprender lo pobre que es y lo pobre que tiene que ser para poder *comenzar desde el principio*" (p. 47).

escribe: "el efecto de *shock* [...] reclama ser captado mediante una presencia de espíritu potenciada"[103]. De nuevo, como en el texto "Madame Ariane, segundo patio a la izquierda", es la figura del hombre valiente lo que se repite pero transformado en hombre técnico. El continuado sometimiento a *shocks* en el ambiente capitalista exige, según Benjamin, un hombre potenciado. Ese es el tipo de hombre que se produce en el encuentro de la humanidad con la técnica moderna. Es en ese encuentro donde ejercitó sus potencias frente y con –a veces contra– ella. Un hombre que logra transformar la amenaza del futro en un ahora pleno y enfrentar todo aquel presente que "viviese *a costa del futuro*"[104]. Y es en este trance que Benjamin escribe que esta potencialización del hombre por la técnica tiene una "oculta significación política"[105]: la revolución.

La constelación *événementielle* del presente está conformada también por el encuentro técnica moderna/modo de producción capitalista y no sólo por las confrontaciones hombre/capitalismo y hombre/técnica moderna. Y aquí lo que acontece, según Benjamin, es una tempestiva apropiación de las potencias que la técnica genera por el capitalismo. En una sociedad organizada a partir de un modo de producción capitalista la técnica se halla al servicio de éste. Al servicio, no bajo el dominio absoluto. En "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs" Benjamin critica a los socialdemócratas y a los positivistas de su época así:

> Las cuestiones que la humanidad expone a la naturaleza [su técnica] están *condicionadas por el estadio de su producción*. Y este es el punto en el que fracasa el positivismo. En el desarrollo de la técnica ha podido percibir los progresos de las ciencias naturales, pero no los retrocesos de la sociedad. Pasó por alto que dicho desarrollo está decisivamente *condicionado por el capitalismo*. Y de igual modo se les escapó a los positivistas entre los teóricos socialdemócratas que ese desarrollo hacía cada vez más precario el *acto, comprobado como urgente, con el que el proletariado debiera haber tomado posesión de esa técnica*. No reconocieron el lado destructivo del desarrollo, porque eran extraños al *lado destructivo de la dialéctica*. Estaba pendiente una prognosis, pero brilló por su ausencia. Lo cual dio sello a un decurso característico del siglo pasado: a saber la *malograda recepción de la técnica*. Consiste ésta en una serie de arranques impetuosos, renovados, que buscan todos y cada uno pasar por encima de *una circunstancia: que la técnica sirva a esa sociedad sólo para la producción de mercancías*. [...] Esta visión de la técnica [...] procede de la sorda complacencia en no tener jamás que experimentar *cómo se iban a desarrollar entre sus manos las fuerzas de producción*. En realidad esa experiencia le estaba reservada al siglo siguiente. Este vive cómo la velocidad de los medios de transporte, o la capacidad de los aparatos con que se reproduce la palabra y la escritura, sobrepasan las necesidades.[106]

---

103 W. Benjamin, *La obra de arte en...*, nota 16, p. 26.
104 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Prefacio, p. 47.
105 W. Benjamin, *La obra de arte en...*, p. 8.
106 *Ibid*, pp. 98-100.

El encuentro hombre/capitalismo produce una experiencia empobrecida –"esta civilización *dentro* de la grosera barbarie"107–, el enfrentamiento técnica/hombre una experiencia potencializada –una experiencia que produce por venir– y la colisión entre los "poderes políticos de la vida"108 de la economía y de la técnica produce una servidumbre, una malograda recepción de la técnica. Y, según Benjamin, mientras las relaciones de propiedad no se modifiquen, las potencias de la técnica no se dirigirán hacia lo más valioso –lo "más valioso en el sentido del fomento, la utilidad, el desarrollo de *el* hombre como tal (el futuro del hombre incluido)"109, pero también en el sentido "de un tiempo futuro [...] *tiempos venideros*, entendidos en sentido cultural"110. Y Benjamin trata de enfrentar, en lo que el llama la superestructura, los efectos producidos por esos enfrentamientos: contra la pobreza de experiencia cultural su potencialización exigida por la técnica. Y contra la servidumbre técnica Benjamin da la misma respuesta:

> el trato con este sistema de aparatos le enseña [al hombre] que la servidumbre al servicio del mismo [en su utilización capitalista] sólo será sustituida por la liberación mediante el mismo [sistema de aparatos], cuando la constitución de lo humano se haya a*daptado a las nuevas fuerzas productivas inauguradas por la* [...] *técnica*111

La técnica no produce pobreza de experiencia ni empobrecimiento de lo humano, es el capitalismo el que logra que "la máquina se acomode a la *debilidad* del hombre para convertir al hombre débil en máquina"112. Es el capitalismo el que se apropia de lo humano y de lo técnico: del aura de los hombres, de las cosas y de los procedimientos. La técnica le responde con "su movilización al servicio de la lucha o del trabajo; en cualquier caso al servicio de la modificación de la realidad"113 –con lo que Benjamin llama "politización del arte"–; y la humanidad le responde "con los hombres que desde el fondo

---

107 K. Marx, *Op. cit.*, Tercer manuscrito, p. 163.
108 *Ibid*, p. 165.
109 F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Prefacio, p. 47.
110 F. Nietzsche, *II Intempestiva*, Prefacio y § 9, pp. 39 y 115.
111 W. Benjamin, *La obra de arte en...*, p. 8 (Las cursivas son mías).
112 K. Marx, *Op. cit.*, p. 159.
113 W. Benjamin, "Experiencia y pobreza", en *Op. cit.*, p. 171.

consideran lo nuevo como cosa suya [...]. Y lo que resulta primordial, lo hacen riéndose"114. Experiencia técnica de lo humano potencializada, revolucionaria y risueña.

José Francisco Barrón Tovar

114 *Ibid*, p. 173. Y es que se trata de reformular lo humano: "La lucha de clases sólo tiene un término posible: la pérdida de quienes han trabajado para perder la «naturaleza humana»" (G. Bataille, *Op. cit*., p. 52). Pero tal pérdida tiene como consignas "liberar al hombre moderno de la maldición de la modernidad" (F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Trad. de Carlos Manzano, Barcelona, Tusquets, 2000, p.126) y "aprender a creer en el hombre" (K. Marx, *Op. cit*., Primer manuscrito, p. 103).

Experiencia, técnica y política (ensayo)

Sobre la apuesta de W. Benjamin por un arte político

> "*Fiat art, pereat mundus*" [que sea el arte, aunque perezca el mundo], dice el fascismo y espera, como la fe de Marinetti, que la guerra sea capaz de ofrecerle una satisfacción artística a la percepción sensorial transformada por la técnica. Este es, al parecer, el momento culminante de *"l'art pour l'art"*. La humanidad que fue una vez, en Homero, un objeto de contemplación para los dioses olímpicos, se ha vuelto objeto de contemplación para sí misma. Su autoenajenación ha alcanzado un grado tal, que le permite vivir su propia aniquilación como un goce estético de primer orden. *De esto se trata la estetización de la política puesta en práctica por el fascismo. El comunismo le responde con la politización del arte.*
>
> W. Benjamin.

Exiliado en París por la persecución nacionalsocialista, Benjamin redactó este ensayo entre 1934 y 1936. Se trataba de un momento político decisivo para la historia de Occidente: todavía podía pensarse, en palabras de Bolívar Echeverría, "que era igualmente posible que el régimen Nazi fracasara —abriendo las puertas a una rebelión proletaria y a la revolución anticapitalista—o que se consolidara, se volviese irreversible, completara su programa contrarrevolucionario y hundiera así a la historia en la catástrofe". En este contexto, como intelectual de izquierda que era, Benjamin apostó por responder a la estetización de la política con lo que él llamó la politización del arte. Hoy, pese al triunfo histórico de la catástrofe, o quizá precisamente porque la catástrofe sigue acumulando ruina sobre ruina, su apuesta sigue siendo digna de consideración.

Pero para saber en qué sentido conviene considerar esta apuesta, es necesario anotar a qué se refería Benjamin con la "politización del arte". Como podemos leer en el epígrafe, ésta debe contrarrestar los efectos de la estetización de la política, que consiste en la posibilidad de presentar la violencia extrema, incluso la aniquilación de la humanidad como un objeto de goce estético. La posibilidad de estetización de la imagen y el texto, entonces, la ofrece la técnica, la misma técnica que en la época moderna había transformado la percepción sensorial, y esto quiere decir, la experiencia, en su estructura.

I La técnica y la experiencia

En un texto posterior a su ensayo sobre la obra de arte (1938)1, y modificado después a instancias de T. Adorno2, Benjamin sostuvo que a partir de la segunda mitad del siglo XIX las condiciones de recepción de la poesía se habían modificado. Y esto podría indicar que la experiencia de los lectores se había transformado en su estructura, y por lo tanto, que había surgido una nueva forma de subjetivación. Baudelaire, adelantándose a su época, había escrito para este tipo de lectores: "Baudelaire confiaba en lectores a los que la lectura de la lírica pone en dificultades. A tales lectores se dirige el poema inicial de las *Fleurs du mal*. Con la fuerza de voluntad de éstos, así como con su capacidad de concentración, no se va lejos: tales lectores prefieren los placeres sensibles y están entregados al *spleen*, que anula el interés y la receptividad."3 Poca fuerza de voluntad, escasa capacidad de concentración, preferencia por los placeres sensibles, carencia de interés y receptividad, tales eran los síntomas de una experiencia sensible disminuida, la del gran público de lectores de la segunda mitad del siglo XIX4. En *Sobre algunos temas en Baudelaire*, Benjamin leyó los indicios de esta disminución en la capacidad perceptiva en textos de diversa índole: poesía, filosofía, psicoanálisis, novela. Dicha disminución podía atribuirse a las modificaciones de las condiciones materiales de existencia de los habitantes de las ciudades industrializadas, y por lo tanto, a las innovaciones de la técnica en general. En su ensayo sobre la obra de arte las modificaciones en la experiencia sensible se analizaron específicamente en el ámbito de la estética.

Pese a haber existido siempre, la reproductibilidad técnica de la obra de arte cobró una importancia tal en la época de Benjamin que no sólo le fue posible "convertir en objetos suyos a la totalidad de las obras heredadas", sino que logró "conquistar para sí misma un lugar propio entre los procedimientos artísticos"5. Conviene distinguir, entonces entre la reproducción técnica de las obras artísticas y la reproductibilidad como forma artística. Esta último tuvo lugar gracias a la técnica fotográfica y, de manera muy

---

1Walter Benjamin, "Sobre algunos temas en Baudelaire" en *Ensayos escogidos,* 2ª. Ed, México, Ediciones Coyoacán, 2001, p. 7.

2 Véase BENJAMIN Walter y ADORNO, Theodor, *Correspondencia 1928-1940 (Walter Benjamin-Theodor Adorno),* Trotta, Madrid, 1998, carta del 10 de noviembre de 1998.

3BENJAMIN, Walter, *op. cit.* p.7.

4 Otra figura de la experiencia disminuida de esta época era la que ofrecía la prensa, cuyo propósito era, de acuerdo con Benjamin, "excluir rigurosamente los acontecimientos del ámbito en el cual podían obrar sobre la experiencia del lector". A ello contribuían los principios que, entonces como ahora, regulan la información periodística: novedad, brevedad, inteligibilidad y, sobre todo, la falta de conexión entre las noticias aisladas. Las noticias se presentan de tal manera que la información no entra en el ámbito de la "tradición", por lo que respecta a la memoria colectiva; y tampoco entra en la memoria individual en la medida es que es imposible narrarla, o apropiarse de ella, como relato.

5BENJAMIN , Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica,* Itaca, México, 2003, pp. 40-41.

importante, a la cinematográfica. Con ellas, la nueva técnica modificaría el concepto mismo de "obra de arte", y volvería obsoletos aquellos conceptos heredados de la tradición para pensar la experiencia estética: "creatividad", "genialidad", "valor imperecedero" y "misterio", conceptos que habían sido, por cierto, apropiados por el fascismo6. La modificación en el concepto de "obra de arte" se condensa en lo que Benjamin llama la "decadencia del aura". Aura es "el aparecimiento único de una lejanía, por más cercana que pueda estar"7. Esta definición muestra el vínculo que hay entre el objeto artístico aurático y su valor de culto. "Lo esencialmente es inaccesible: la inaccesibilidad es una característica esencial de la imagen de culto"8. Otra definición de aura aparece en el ensayo de Benjamin sobre Baudelaire: "Si se definen las representaciones radicadas en la *memoire involontaire*, que tienden a agruparse en torno a un objeto sensible, como el aura de ese objeto, el aura que rodea a un objeto sensible corresponde exactamente a la experiencia que se deposita como ejercicio en un objeto de uso."9 Esta otra definición muestra el vínculo que hay entre el aura de un objeto y su autenticidad o unicidad. La autenticidad de la obra es, según Benjamin, "la quintaesencia de todo lo que en ella, a partir de su origen, puede ser transmitido como tradición, desde su permanencia material hasta su carácter de testimonio histórico"10 Así, en la época en que prevaleció el valor ritual de la obra de arte, ésta se le presentó al espectador como un objeto único e irrepetible; objeto de contemplación que guardaba en sí su historia, desde su creación como momento de una epifanía, a la cual sólo es posible acercarse mediante el ritual, hasta su valor testimonial. La experiencia estética tenía la marca de la contemplación y del recogimiento.

Por el contrario, la obra de arte cuya esencia es su reproductibilidad, carece de aura, pues el aura de un objeto es precisamente eso que es irreproducible. La obra de arte hecha para su reproducción no es, constitutivamente, un objeto único ni tampoco auténtico; y es un objeto emancipado de su valor ritual. No se ofrece ya como ese objeto inaccesible en su cercanía que era la obra aurática. Se presenta de otro modo: en innumerables reproducciones que se ponen siempre al alcance de la mano del público. La obra de arte se ha vuelto accesible. Por eso ahora prevalece su valor de exhibición. Y se exhibe ante un público cuyas condiciones de percepción se han modificado. Lo que en el texto sobre Baudelaire se describe como una disminución en la capacidad sensible, en el ensayo sobre la

---

6*Ibid.* p. 38

7*Ibid.* p. 47

8Irving Wohlfarth vincula esta lejanía, por cercana que pueda estar, con la noción de extranjería. Inaccesible también es aquello que, por cercano que esté, siempre muestra ser lo otro, lo desconocido, lo *Unheimlich* de Freud. *Cfr.* WOHLFARTH, Irving, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán,* Taurus, México, 1999., p. 49.

9BENJAMIN, Walter, "Sobre algunos temas…" op. cit., p. 34.

10*Ibid.* p. 44.

obra de arte se muestra como una forma distinta de percepción: percepción distraída o dispersa, o incluso divertida. Benjamin formula la oposición entre recogimiento y distracción como sigue: "quien se recoge ante una obra de arte se hunde en ella, entra en la obra como cuenta la leyenda del pintor chino que contemplaba su obra terminada. La masa, en cambio, cuando se distrae, hace que la obra de arte se hunda en ella, la baña con su oleaje, la envuelve en su marea."11 Se trata del tipo de percepción "táctil" que es propio de la arquitectura: un edificio se usa, se habita. Por oposición a la percepción "visual", para la percepción "táctil" no hay posibilidad de contemplación. Lo que hay es acostumbramiento, un "notar de pasada". Esta nueva forma de la percepción tiene, digamos, una vocación política, en el sentido en que se da en el ámbito de lo público. En palabras de Benjamin: "Frente al recogimiento, que se volvió escuela de comportamiento asocial con la degeneración de la burguesía, aparece la distracción como un tipo de comportamiento social."12 Sólo así se explica que diga que cuando el criterio de autenticidad de la obra falla, cuando ya no cumple una función ritual al interior de las relaciones sociales, cuando incluso pierde su valor de testimonio histórico, de herencia cultural, entonces, debe aparecer su fundamentación en otra praxis: la praxis política.13 El precio que paga, subrayémoslo, es alto. La experiencia a que da lugar la técnica de la reproducción es una experiencia vacía de historia, si esta es entendida como tradición.

II La técnica y lo político

Desde el momento en que la reproductibilidad técnica pone la obra de arte al alcance de la masa, puede considerarse que su medio de acción es el medio político (si se entiende lo político en su sentido más amplio, como lo público), o si se prefiere, el social. Pero este medio puede ponerse al servicio de cualquier fuerza, y, lo que es paradójico, puede también promover los valores de culto que originalmente cuestionaba. Esto fue puesto en marcha por el fascismo, para "organizar a las masas proletarias, pero sin tocar la modificación de las relaciones de propiedad hacia cuya eliminación ellas tienden" y presentando, como vimos, la guerra como un objeto de goce estético, tal como lo propuso el Futurismo. Por otra parte, Benjamin no olvidaba que la reproductibilidad técnica de la obra de arte surgió al servicio del capital, y que, por lo tanto, en las ciudades industrializadas es una industria más, cuyas características específicas fueron descritas por Adorno, más tarde, como propias de la industria cultural.

11*Ibid.* p. p.93
12*Ibid.* p. 90
13*Ibid.* p. 51

No obstante estos peligros, Benjamin sostuvo que la reproductibilidad técnica ofrecía posibilidades interesantes, y en ellas fundó su apuesta por lo político.

La primera tendría que ver con el carácter, diríamos hoy, democrático de la reproductibilidad. La técnica transforma las relaciones entre la obra y el espectador en el sentido en que la obra se presenta ante la masa. El intérprete cinematográfico, que en primer lugar se desempeña ante un sistema de aparatos, y que se representa a sí mismo frente a ese sistema, sabe que su imagen, elaborada por la técnica, se presentará ante la multitud. Es ella quien examinará su desempeño, lo cual le confiere la autoridad del semi-experto. Por esta misma autoridad y dado que el intérprete de cine sólo se representa a sí mismo, la técnica ofrece a la gente la posibilidad de ocupar un lugar en eso que produce, y por lo tanto, una posibilidad de autoconocimiento, o de conocimiento de clase; Benjamin observaba esto en el cine soviético de su tiempo. Con todo ello la distinción entre autor y público deja de ser esencial para convertirse en una meramente funcional, reversible. La reproductibilidad técnica implica, pues, la posibilidad de poner los medios de producción al alcance de la sociedad en su conjunto, para ayudar a producir, quizá, nuevas estructuraciones sociales14.

Por otra parte, la obra de arte reproducible le ofrece al público una posibilidad estética. A la percepción distraída del público, dice Benjamin, el cine responde con su acción de shock. El dadaísmo anticipó esta acción: logró destruir el aura del objeto artístico, convirtiéndolo en un "proyectil que se impactaba en el espectador y alcanzaba una cualidad táctil". La acción de shock del cine es igualmente táctil; pues "se basa en el cambio de escenarios y de enfoques que se introducen, golpe tras golpe, en el espectador."15 Esta manera de impactar el cine al espectador responde muy bien a esa percepción en la distracción propia de la época, y muestra cómo la percepción tiene que solucionar tareas nuevas en la medida en que se modifican las condiciones en que se produce. El cine funciona así como una especie de entrenamiento en la percepción, ya que el individuo, dice Benjamin, tiende a eludir tales tareas.

Finalmente, la técnica también transforma las relaciones espacio-temporales del hombre con el mundo. A diferencia de la pintura, que guarda una distancia frente a la realidad dada, el sistema de aparatos interviene en esa realidad: la recorta, la amplía, detiene la imagen, la edita, etc. La cámara observa el mundo como el ojo humano no es capaz de hacerlo, así, según Benjamin, hay un "inconsciente óptico". Se trata de una mirada inconsciente precisamente porque es la mirada de una maquinaria, de un sistema de

---

14*Ibid.* p. 78
15*Ibid.* p. 91

aparatos. Benjamin creía que esta intervención de la técnica en la naturaleza permitía pensar en una relación entre ella y el hombre como juego. Pero lo que se muestra aquí también es que la técnica interactúa con el mundo para producir nuevas realidades.

Son, pues, estas posibilidades de la reproductibilidad técnica las que llevan a Benjamin a apostar por la politización del arte. El arte político no era para Benjamin, desde luego, un arte de militancia que confirmara los intereses políticos específicos de tal o cual partido16; sino un arte que reflexionara sobre las características específicas de la técnica en que se produce, sobre la intervención de la técnica en la producción de eso que se dice o se muestra en la obra (cuestionando con ello la oposición entre forma y contenido), y por último, sobre los posibles efectos de la producción.

Si aceptamos que todavía hoy, u hoy más que nunca, eso que llamamos la realidad se nos ofrece en la técnica de la reproducción —que sigue siendo la cinematográfica, pero también las teletecnologías como la televisión o el video o el internet—la propuesta de Benjamin nos invita a considerar cuáles son las posibilidades de esta técnica, y qué es lo nuevo que tiene lugar en las teletecnologías17. Saber que la realidad está hecha, dice Derrida, es tan importante como saber de qué esta hecha. En un sentido él sigue a Benjamin cuando propone una especie de educación en las teletecnologías. Sería deseable que el espectador a quien se le presenta la realidad conociera y fuera capaz de intervenir en los mecanismos de producción y regulación de esa realidad que, hoy, como antes, está en manos de los intereses del capital o del Estado o de ambos. Sobre todo si estos mecanismos condicionan la forma de su experiencia. La estetización de lo político es también, como apunta Ana María Martínez de la Escalera, la producción de una experiencia en que la percepción, hipertrofiada, "se apodera visualmente de la imagen, apropiándosela por completo, de la misma manera que la técnica se apropia del mundo…"18. Por lo tanto, la

---

16 Este tipo de "arte político" es sutilmente cuestionado por Benjamin en *El autor como productor*. (conferencia dictada en 1934 en el Instituto para el estudio del fascismo): El trabajo del [autor que haya meditado sobre las condiciones de producción actual] no se limitará nunca a ser un trabajo sobre el producto; se ejercerá siempre, al mismo tiempo, como un trabajo sobre los medios de producción. En otras palabras, sus trabajos deben poseer, además y antes de su carácter operativo, una función organizadora. Y sus posibilidades de ser empleados como organizadores no deben limitarse de ninguna manera al plano propagandístico. La tendencia por sí sólo no es suficiente […] la mejor tendencia es falsa si no incluye la actitud con la cual es posible seguirla. Y el escritor sólo puede ejemplificar esta actitud allí donde hace algo realmente: en su acción de escribir […] Un autor que no enseña nada a los escritores, no enseña nada a nadie. BENJAMIN, Walter, *El autor como productor,* Itaca, México, 2004, pp. 48-49.

17 Esto, es cierto, lleva las consideraciones de Benjamin, originalmente formuladas en torno a la obra de arte, más allá de su ámbito, hacia aquello que hoy se llama "medios de comunicación". Creo que es lícito hacerlo.

18 MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María, *El presente cautivo. Siete variaciones sobre la experiencia moderna,* México, Edere, 2004, p. 91.

estetización de lo político es una forma de entrenamiento de la percepción, lo que llamaría Foucault una forma de disciplinar la experiencia. La politización del arte mostraría precisamente cómo la técnica produce estos modos de la percepción y ofrecería una posibilidad de cuestionarlos, es decir, de desnaturalizarlos.

Con respecto a la capacidad que tienen las hoy llamadas "fuerzas fácticas" para apropiarse de los medios de información, es muy ilustrativo el ejemplo de la discusión sobre las reformas a las leyes mexicanas de radio y televisión y de telecomunicaciones. Lo que hoy se discute es quién debe tener el control sobre los medios de reproductibilidad técnica, si el capital o el Estado. Ciertos sectores de la izquierda mexicana, para enfrentarse al monopolio del capital, creen que el Estado puede ser una institución que asegure el uso público, es decir, político de las teletecnologías. Convendría recordar que, para Benjamin, ambas opciones eran igualmente peligrosas. La politización de los medios, en este sentido, es el derecho de todos, como Derrida diría, de los ciudadanos y también de los extranjeros, de intervenir en la producción de información y en sus mecanismos de regulación. Conviene, creo, seguir demandando este derecho, por difícil que sea pensar en su puesta en práctica.

Erika Lindig Cisneros

Bibliografía citada y sugerida:



ADORNO, Theodor W.,*Actualidad de la filosofía,* Paidós, Barcelona, 1991

——— y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración,* Trotta, Madrid, 1994.

———, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad,* Akal, Madrid, 2008.

———, *Sobre Walter Benjamin,* Cátedra, Madrid, 1995.

BENJAMIN, Walter, *Correspondencia 1933-1940 (Walter Benjamin-Gershom Scholem),* Trotta, Madrid, 2011.

———,*Correspondencia 1928-1940 (Walter Benjamin-Theodor Adorno),* Trotta, Madrid,

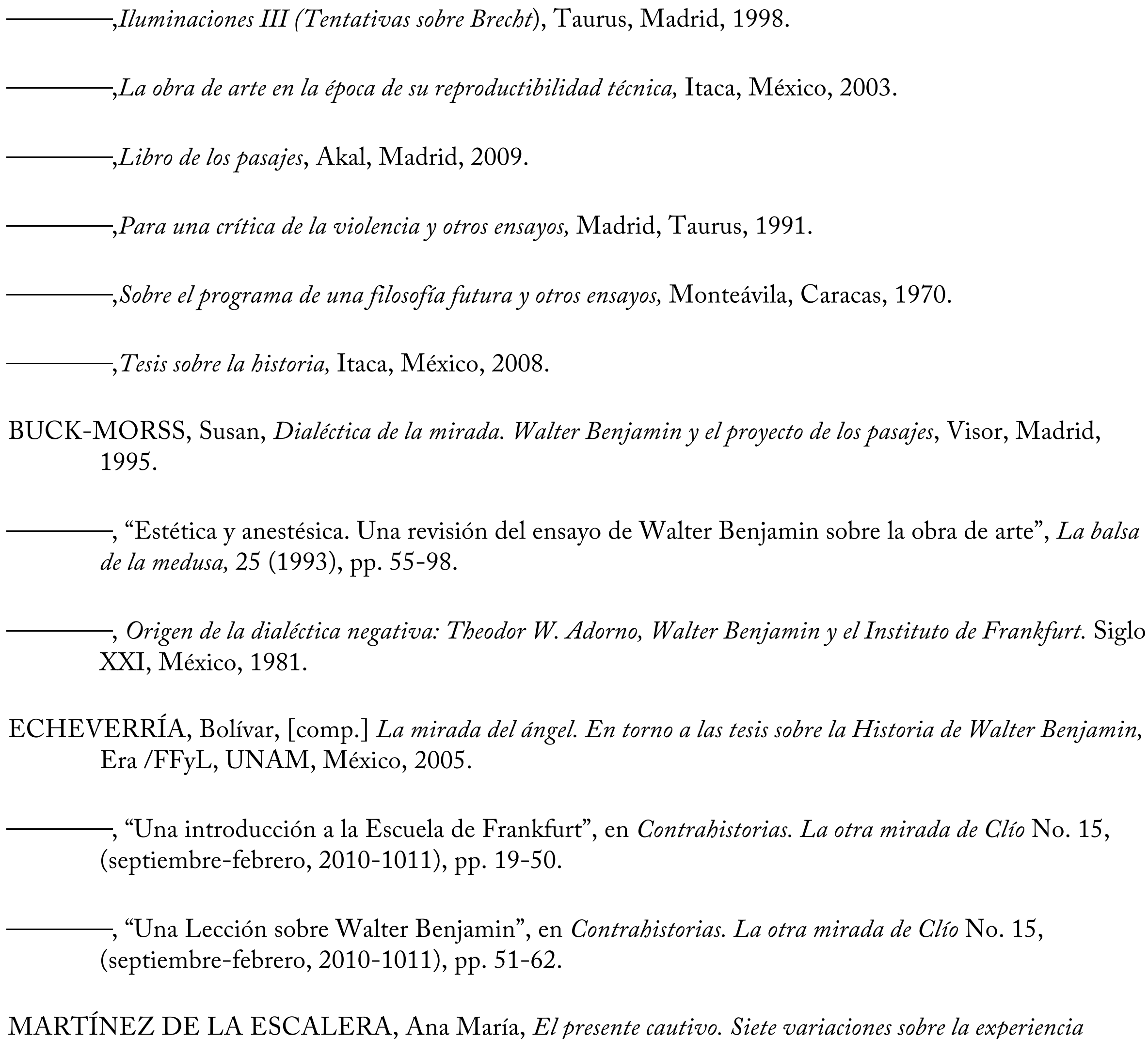
———,*Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973.

———,*El autor como productor,* Itaca, México, 2004.

———,*Ensayos escogidos,* Ediciones Coyoacán, México, 2001.

———,*Iluminaciones I (Imaginación y sociedad),* Taurus, Madrid, 1971.

———,*Iluminaciones II (Baudelaire),* Taurus, Madrid, 1972.



———,*Iluminaciones III (Tentativas sobre Brecht*), Taurus, Madrid, 1998.

———,*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica,* Itaca, México, 2003.

———,*Libro de los pasajes*, Akal, Madrid, 2009.

———,*Para una crítica de la violencia y otros ensayos,* Madrid, Taurus, 1991.

———,*Sobre el programa de una filosofía futura y otros ensayos,* Monteávila, Caracas, 1970.

———,*Tesis sobre la historia,* Itaca, México, 2008.

BUCK-MORSS, Susan, *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*, Visor, Madrid, 1995.

———, "Estética y anestésica. Una revisión del ensayo de Walter Benjamin sobre la obra de arte", *La balsa de la medusa,* 25 (1993), pp. 55-98.

———, *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt.* Siglo XXI, México, 1981.

ECHEVERRÍA, Bolívar, [comp.] *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la Historia de Walter Benjamin,* Era /FFyL, UNAM, México, 2005.

———, "Una introducción a la Escuela de Frankfurt", en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* No. 15, (septiembre-febrero, 2010-1011), pp. 19-50.

———, "Una Lección sobre Walter Benjamin", en *Contrahistorias. La otra mirada de Clío* No. 15, (septiembre-febrero, 2010-1011), pp. 51-62.

MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María, *El presente cautivo. Siete variaciones sobre la experiencia moderna*, México, Edere, 2004

TRAVERSO, Enzo, *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán,* México, IIF, UNAM, 2004.

WOHLFARTH, Irving, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*. Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, México, 1999.

Feminismos activos (contribución al debate)

Los distintos feminismos han sistematizado saberes críticosa partir de sus preocupaciones políticas y han hecho de la construcción social del género su objetivo analítico. Han encaminado su pensamiento crítico a desmontar un dispositivo que genera, sobre las diferencias y la pluralidad de los individuos, una oposición jerárquica y relaciones de dominación complejas apoyados por discursos que normalizan —naturalizan por un lado y proveen reglas por otro— la desigualdad estructural, la discriminación organizada y la violencia hacia las mujeres. Mediante una puesta en cuestión política del concepto moderno de sujeto, han buscado la caracterización de una subjetividad femenina no identitaria (en tránsito y en devenir) y no definible a partir de la tradicional oposición jerarquizada masculino/femenino.

Así, las estrategias discursivas de los feminismos autodenominados liberales, parten de la afirmación de que el género y el sexo son producidos social, política y económicamente, y que esta producción implica la división jerarquizada y excluyente del trabajo, de la propiedad y, en general, de todo tipo de relaciones de intercambio.

La movilización feminista por su lado ha inaugurado nuevos ejercicios de comportamiento social y nuevas prácticas de la experiencia colectiva en acción solidaria, dando cuenta de (visibilizando) la subordinación en que viven las mujeres y buscando un actuar consensuado (o bien abierto al debate) en busca de justicia. No cualquier justicia, sino aquella que lucha por ubicarse en ese ámbito de análisis y del hacer/decir abierto entre lo jurídico y las violencias cotidianas. Se trata de un ideal de justicia social e histórica, fincado en una idea y en una práctica particular de Derechos Humanos. Esta idea se propone a la discusión pública.

El Derecho Internacional fundamento de los Derechos Humanos posibilita llevar a cabo estrategias jurídicas y sociales basadas en la integralidad de los principios de los Derechos Humanos y en la abstracción de sus fundamentos como significantes vacíos de contenido (dando cabida a diversos significados y tipificaciones), que posibilitan la innovación jurídica en el campo de los derechos. En términos elaborados a partir de la crítica inspirada en los textos de Nietzsche y Foucault, la invención de los derechos será "el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso" de las partes involucradas en un tribunal, incluido los propios textos legales que se ponen en juego.

Para defender los derechos fundamentales de las mujeres, es preciso hacer una crítica interdisciplinaria al androcentrismo de la ley, utilizar técnicas discursivas de la retórica (actio) y diseñar con cuidado estrategias legales feministas, entendidas como la puesta en

cuestión de las instituciones jurídicas que, con fuerza de ley, imponen un orden que se aplica de manera coactiva, un orden jurídico que crea, configura y reproduce relaciones sociales jerárquicas y asimétricas.

Esta cuestión debe pensarse reconociendo dos situaciones distintas: Una primera estrategia legal feminista entendida como la creación y modificación de leyes que incorporen nuevos derechos a favor de aquellos/as que tradicionalmente han ocupado una posición de subordinación,es decir, nuevas leyes que posibiliten nuevas maneras de relación entre agentes sociales, distintas a las que una tradición hegemónica ha impuesto. Y por otro lado, la implementación del litigio estratégico, entendido como el ejercicio de derechos y reclamo de justicia a través de los tribunales ordinarios y constitucionales.

Hacer la justicia – como hacer lo justo – ni es fácil, ni deriva de una ley general, de un principio que gobernara sus procedimientos y sus resultados, sus criterios y equivalencias. A veces, hacer justicia como hacer lo justo con respecto a la historia pasada, al presente y al porvenir de las mujeres, es realizar el análisis exhaustivo de las formas de dominación sobre su subjetividad y sus efectos tensionales de sujetación/resistencia, el examen del éxito aparentemente total e imperecedero de esa disciplinarización y del control de sus vidas, esto es el entramado de los biopoderes que configuran sus cuerpos y fuerzas cuando son reapropiadas por el patriarcado, con el apoyo de ciertas tecnologías de "racismo" de Estado.Debe construirse y debatirse públicamente el vocabulario para ese análisis crítico del que depende la de-sujetación actual y futura, como un anuncio de la posibilidad de lo porvenir, entendido a la manera derridiana, como aparición de lo otro o de lo nuevo trabajando el "aquí y ahora", y que puede ser eso (cosas, estados de cosas) que no se deja regir por las formas falogocéntricas de organización social.

Lourdes Enríquez

Feminismos estratégicos (lema)

Se dice de los de los múltiples ejercicios políticos, saberes y discursos que, en clave crítica*, se ocupan hoy de problemáticas de género (entendido como construcción social y no destino natural de la oposición sexual). Mediante una puesta en cuestión política del concepto moderno del sujeto, persiguen la caracterización de un sujeto femenino no identitario, y no definible mediante la tradicional oposición jerarquizada masculino/femenino. Incluyen los feminismos post-coloniales que han mostrado los ejercicios de apropiación y reapropiación del término "feminismo", y de sus espacios de influencia y privilegios académicos, económicos, fiscales, políticos, sociales, etc. Hablar de feminismos estratégicos, implica hacer una genealogía* que conserve el carácter radical del cuestionamiento que ha caracterizado a los diversos movimientos feministas históricos. Este carácter radical se manifiesta hoy en movimientos políticos contigentes cuyo trabajo no se reduce a ocupar los lugares establecidos en las relaciones de dominio/sometimiento, sino a mostrar la asimetría y cómo se produce así como a poner en cuestión dichas relaciones. La división sexual del trabajo es una de ellas.

Fuerza (estudio de vocabulario)

Hay algo en el término fuerza que pudiera despertar desconfianza en el lector. Quizá sea nuestra institución lingüística la responsable de acrecentar su ambigüedad y teñirla de cierto misticismo, por su insistente búsqueda de un responsable detrás de todo actuar. Y es que cuando preguntamos por el quién[1] detrás de la fuerza nos enfrentamos con un gran silencio que podría suscitar todo tipo de miedos; miedos que podrían poner en marcha toda una maquinaria de resistencias para conservar la tranquilizadora "verdad" de que lo importante es el sujeto con su paquete de intenciones. Pero asimismo, podría ser la configuración subjetiva de occidente la que no está preparada para otorgarle a esta noción un lugar propio dentro del lenguaje. Sea como sea, buscaríamos en esta aproximación, destituirla de un terreno fantasmático.

Desde la filosofía, y muy particularmente en la obra de Nietzsche, la noción de fuerza tiene un papel principal: ejerce el traslado hacia un nuevo idioma y campo de problemas que hace posible la visualización de singularidades, surgimientos, dominios y procedimientos. Hay que tener presente que en este idioma la posibilidad de traer a la luz significados ocultos y textos originarios no existe. En este sentido, desde un vocabulario de las fuerzas, el interés no está puesto en la escucha sino en el accionar que se inscribe en los cuerpos, en el lenguaje y en la historia.

Uno de los primeros puntos a señalar es que la fuerza se expresa en plural[2] ya que se constituye a partir de una relación de dominación. Toda fuerza que busque dominar ejerce acciones sobre otra fuerza, que a su vez, lucha por no ser dominada. Y sin embargo, ninguna fuerza renuncia a su poder ya que "de la misma manera que el mando supone una concesión, se admite que la fuerza absoluta del adversario no es vencida, asimilada, disuelta. Obedecer y mandar son las dos formas de un torneo"[3]. Pero ya se llame torneo o lucha, emerge a partir de esta relación entre fuerzas desiguales, una determinada configuración de cuerpo. El conflicto se *corporeiza*, adopta una determinada forma y fisiología que tiene altas posibilidades de reajustarse e incluso de desaparecer.

Nietzsche emplea múltiples figuras como ejemplos de configuraciones de cuerpos: el sacerdote ascético, el noble, el ave rapaz, el cordero, el esclavo, pero asimismo, la verdad, la filosofía, la ciencia y un particular tipo de historia como ejemplos de cuerpos institucionales y de saber. Recordemos que lo que este tipo de figuras permiten ver es cómo opera la mecánica del poder y de las fuerzas: cómo detona

---

1 Nietzsche explica lo siguiente: "Observo algo y busco una *razón* de ello: esto quiere decir originariamente: busco en ello una *intención,* y sobre toda alguien que tenga la intención, un sujeto" (Fragmentos Póstumos Volumen IV, 2[83]). El autor dice que éste es nuestro hábito más antiguo y sin embargo muestra la necesidad de ponerlo en cuestión.

2 Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 14

3 *Ibid,* p. 61

contraofensivas y resistencias, cómo induce determinado tipo de conductas, cómo se expande y transforma. Una determinada figura de verdad, la de corte metafísico por ejemplo, instaura en Occidente un determinado modelo de bien y mal, y crea al mismo tiempo toda una serie de estrategias para que dicho modelo continúe perseverando: dispositivos para el control de los impulsos (ascetismo), fórmulas para el enfriamento de los afectos (dialéctica), complicidades con diversas disciplinas (filosofía, ciencia, historia, religión), la reproducción de ideales (a través de máscaras) , la producción de discursos absolutos para excluir otro tipo de dominios (la Verdad, el Origen, el Hombre, la Razón).

El problema no es el de la verdad como un conjunto de cosas verdaderas que habría que descubrir o hacer aceptar4, sino el de un régimen que ordena al mundo a partir de una serie de reglas que circunscribirán de antemano lo que contará y no contará como verdadero5. Desde esta lectura, aparecen toda una serie de problemáticas que abordan el tema de las exclusiones y sus efectos al interior de cualquier tipo de régimen. Y es que no se trata de un simple discriminar entre lo verdadero y falso, sino el de estructurar al mundo de una manera y no de otra. Desde un determinado modelo de verdad, se instauran jerarquías, se aplauden cierto tipo de acciones y al mismo tiempo se clausuran e imposibilitan otro tipo de ordenamientos. Pero si los límites del accionar han sido establecidos de antemano, ¿qué es lo que uno puede llegar a hacer y preguntar?6 ¿Cómo estar seguro de que uno es el que habla, y no el que está siendo hablado?

La relevancia de la noción de fuerza radica en su poder para desestabilizar y poner en cuestión toda institución de límites. Diríamos que si todo régimen opera limitando, fijando y estructurando a través del establecimiento de verdades, la *fuerza* vendría a ser este gran detonante de fracturas en tanto expone el carácter arbitrario e histórico de todo tipo de institución. Es cierto que la verdad es una fuerza que configura a la historia y sus cuerpos, pero también es cierto, que la verdad es una *configuración histórica*, efecto y producto de una lucha entre fuerzas. Y si esto es así, toda verdad por más grande y poderosa que sea, corre el riesgo de ser desplazada por otras verdades ya que los límites que hacen posible su producción y reproducción pueden ser puestos en cuestión y por ende, pueden transformarse.

Ahora bien, el poder de *afección*7 en la vida de los cuerpos está siempre al acecho: hábitos, prácticas, individuos, guerras, tecnologías, religiones y políticas están jugando

---

4 Foucault, "Verdad y poder" en *Microfísica del poder*, p. 188

5 Butler, Judith, "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault", p. 49

6 *Idem*

7 La palabra *afección* ha tenido diversos usos en la historia de la filosofía. Aquí sin embargo, interesa el sentido que Spinoza le da y que lo relaciona con el aumento o disminución del poder de un cuerpo y que subraya, más que su carácter pasivo, su carácter sensible: "Un cuerpo tenía tanta más fuerza en cuanto podía ser afectado de un mayor número de maneras" (Deleuze, *op.cit*, p.90)

siempre con los límites de los cuerpos, ya sea para trasladarlos a territorios específicos, para dominarlos, para escindirlos, estructurarlos, liberarlos o reinventarlos. El surgimiento del cine, por ejemplo, inició un reacomodo en las fronteras perceptivas del cuerpo, al momento en que hizo aparecer lo que el ojo no podía registrar. La fuerza del cine es tal que su *afectar* en el campo visual vino a modificar antiguos sentidos y funciones con la producción de nuevas formaciones estructurales[8], lo cual pone en evidencia no sólo la "fragilidad" de los límites del cuerpo, sino también el carácter inventivo de la fuerza.

No debemos olvidar que el poder, desde la óptica de las fuerzas, se muestra no sólo en su relación con la esfera de los dominios, sino también en su relación con la esfera de la invención. Y es que al mismo tiempo que las fuerzas accionan, orientan y configuran nuevos escenarios y sentidos. En esto último radica la cualidad activa de la fuerza, y lo podríamos relacionar con aquello que Nietzsche les recuerda a los fisiólogos de su época: "que un ser viviente quiere *dejar salir* su fuerza: la <<conservación>> sólo es una de las consecuencias de ello"[9]. Este *dejar salir su fuerza* podría tomarse como un incitar al desarrollo de una transformación que no se rige por una ley previa. Como diría Foucault "las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha. No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial; no adoptan tampoco el aspecto de un resultado. Aparecen siempre en el conjunto aleatorio y singular del suceso."[10]

La invención, despojada de cálculos previos y distanciada de la promesa de un fin, es aquello que visibiliza la noción de fuerza nietzscheana pues ¿cómo dictarle coordenadas a un encuentro que se da siempre en el azar de la lucha? En este sentido, se vuelve comprensible la acusación de Nietzsche hacia un modelo cientificista que integra hábilmente en sus explicaciones, toda una serie de categorías, legalidades y normatividades para adjudicarle un cálculo a todo acontecer. El consignar mediante reglas hace a un lado la importancia de la invención.

Ahora bien, Nietzsche diría que son las fuerzas conservadoras, reactivas, las que operan en este tipo de lecturas cientificistas, pero asimismo, no habría que olvidar que conservadoras son también las lecturas que dan por sentado que las palabras y las cosas mantienen sus sentidos, que hay intenciones universales en la historia, que mientras se plantee la existencia de un origen o una verdad, entonces habrá siempre explicaciones lógicas. De este modo: filosofía, religión, historia y ciencia, tienen para Nietzsche una cosa en común: debilitan las vías para que la fuerza se transforme.

---

8 Benjamin, *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*, p.48.

9 Nietzsche, *Fragmentos Póstumos volumen IV (1885-1889)*, 2 [63], p. 93

10 Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del poder*, p. 20

Nietzsche derrumba al juego consolador de los reconocimientos, tan frecuentes en ciertas lecturas occidentales, cuando muestra los cambios de sentidos a los que están expuestos no sólo las palabras, sino aquello que pareciera ser más incuestionable: la función de los órganos de los sentidos11. Si habíamos creído que el ojo fue hecho para ver y la mano para agarrar y que esta función no ha sufrido modificaciones, entonces debemos pasar una atenta mirada hacia aquello que hoy en día hacen las manos con la aparición de las nuevas tecnologías. Así por ejemplo, cuando usamos el teclado de una computadora son nuestras manos y no nuestros ojos, las que está viendo una superficie que tiene letras, signos y números. Resulta un poco llamativo que el teclado tenga una función táctil pero también visual, y que sea la mano la encargada de realizar estas funciones. Podríamos sugerir que una fuerza de lo *táctil* está ejerciendo dominaciones en terrenos que parecieran no serle propios. ¿Y esto no acaso abre la pregunta sobre qué tan cierta es esta naturalización y linealidad de las funciones y de los sentidos?

Por otra parte, la cuestión de la función o utilidad que podríamos adjudicarle tanto a un órgano como a una práctica o costumbre, nos traslada hacia el tema de los indicadores de fuerzas. Las diferencias que podemos establecer entre un *idioma* de las fuerzas y un *lenguaje* de la conciencia, tienen que ver con sus modos de operar. El primero se resiste a ser asimilado por un vocabulario que fije su accionar en conceptos generales y abstractos, mientras que el segundo procede con razones que se despliegan en un campo que funciona mediante unidades absolutas: categorías, conceptos, facultades, sujetos. Pero y si esto es así ¿cómo aproximarnos a un *idioma* de las fuerzas? Una de las posibilidades radica en emprender lecturas a través de indicadores, los cuales son son un particular tipo de huella que hace visible el paso de una fuerza. Ciertas palabras, por ejemplo, son buenos indicadores en tanto que engloban en una pequeña unidad los devenires continuos de luchas y resistencias12. Pero asimismo, ya la misma finalidad o utilidad de una práctica, es indicio "de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el

---

11 Esta idea está desarrollada en el apartado 12 del Tratado Segundo de *La genealogía de la moral.*

12 Podemos utilizar la palabra *trabajo* a modo de ejemplo.

La etimología de la palabra viene del latín *Tripaliare,* "torturar", derivado del *Tripalium,* el cual era una especie de instrumento de tortura compuesto de tres maderos cruzados. *Trabajar,* por tanto, deriva de la idea de *sufrir* que posteriormente adoptó otros sentidos más cercanos a los de e*sforzarse* y *laborar.* Así por ejemplo, la palabra *travailler* en francés significó tormentar, apenar, sufrir desde el siglo XIII hasta el XVI, y sólo en el siglo XVII sustituyó a la palabra *ouvrer* (J. Corominas y J.A Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, p. 571). Sin embargo, podríamos decir que la palabra *trabajo,* aún hoy tiene rastros de la acepción *originaria* de sufrimiento: ¿no acaso seguimos aludiendo al sufrimiento cuando se habla de trabajo o labor de parto? Lo que vemos es como ciertas palabras no sólo hablan del presente sino que también *indican* las tomas de decisión del pasado; decisiones que además tienen ecos en el presente (el que se siga conservando un sentido de sufrimiento hoy en día es una muestra de esto). Se debe entonces partir de la premisa de que el lenguaje es ya expresión y síntoma de las fuerzas que intervienen para marcar una determinada dirección a las cosas. El lenguaje implica ejercicio de fuerza y núcleos de poder que van desplazándose con el tiempo. 12

sentido de una función." 13 En este sentido, los indicadores posibilitan plantear hipótesis sobre el estado singular y actual de dominación de ciertas fuerzas. Pero asimismo, permiten hacer la historia de una cosa a través de una *cadena indicativa14* de fuerzas.

Finalmente, el tema de los indicadores no sería posible si las fuerzas en su accionar no dejaran efectos, no produjesen cosas, no incidieran en la dirección de la historia y sus cuerpos. Si habría que rescatar la importancia de esta noción, la razón se encontraría en su capacidad para visibilizar aquellos procedimientos que alzan la sospecha de que nuestra estructura subjetiva occidental tiene un carácter poco *natural.*

Andrea Santiago Páramo.

Bibliografía citada y sugerida:

Benjamin, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973.

Butler, Judith, "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault" en *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*, Rodrigo Parrini Roses (coordinador), Colección Seminarios, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, México, 2007.

Foucault, Michel, *Microfísica del poder,* La Piqueta, Madrid, 1991.

J. Corominas y J.A Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Volumen V, Gredos, Madrid, España, 1983.

Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos Póstumos Volumen IV (1885-1889),* traducción de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, tecnos, edición de Diego Sánchez Meca, Madrid, 2006.

---------------------------, *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996.

13 Nietzsche, *La genealogía de la moral,* II, 12, p. 88
14 *Idem.*

Genealogía (estudio de vocabulario)

Se trata del análisis crítico* de las múltiples astucias estratégicas (materiales, políticas, discursivas, ficcionales, sociales, corporales, etcétera) que producen las permanencias, los desplazamientos y las alteraciones que sufren los procedimientos, las operaciones y los mecanismos, discursivos,sensibles, corporales y prácticos, inventados e impuestos en ciertas circunstancias y en relación con muy determinadas exigencias. Así, se podrían analizar la invención, el comienzo1 y mantenimiento de relaciones políticas o de solidaridad*, de maneras de individuación, de entramados de hábitos, de formas de resistencia, etcétera.

Se pueden especificar ciertos usos*y procedimientos del análisis genealógico. Como la distinción entre el surgimiento de alguna cosa2 y su posterior utilidad;3pues aquí se trataría de describir los múltiples modos en que se hace y se mantiene esa cosa o discurso. Es así que la aparición del discurso sobre los feminicidios señala usos críticos e inventivos del discurso que causaban impacto al tratar de describir lo que sucedía, mas poco a poco la fuerza de esos usos inventivos fue reconducida por los mecanismos estatales y jurídicoshacia la legalidad y las políticas públicas.La genealogía también puede usarse como el análisis de la reproducción del sentido singular, apasionado y polémico de la puesta en escena de una práctica o enunciación. Así, habría que determinar toda cosa como sujeta a debate y como aparecida en un determinado campo problemático4 (un "instante de peligro",un aquí-ahora de su invención5). Por ejemplo, la conformación histórica –muy unida a los intentos de legislación judicial de los estados– del término "trata de personas" va desde su articulación con los conceptos de "trata de esclavos" o "trata de blancas", hasta su actual articulación con el vocabulario del "tráfico", permitiendo una producción de múltiples y embrollados efectos valorativos y retóricos. Actualmente, valoraciones morales se confunden con afirmaciones políticas, el lenguaje dedicado a la circulación capitalista se utiliza para determinar un fenómeno criminal, la "defensa de los derechos humanos" se articula con la estimación de usos y costumbres, la contestación al capitalismo se embrolla con el vocabulario del tratamiento

---

1*Cf.* ARENDT, Hannah, *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós, 2005, pp. 205-276.

2Por cosa no se trata de decir un objeto empírico que puede ser usado de muchas maneras por los sujetos, antes bien se intenta enunciar aquí un conjunto articulado de acciones, una multiplicidad funcionando de manera coordinada de pragmaqa, una amalgama de erga individuales o colectivas que trabajan a la vez en un sentido, una constelación de hábitos, sensibilidades, prácticas que configuran determinadas singularidades (cuerpos, organizaciones, instituciones, etcétera).

3*Cf.*NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*.Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2002.

4*Cf.*NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche. La vida como literatura*. Trad. de Ramón J. García. México, FCE-Turner, 2002.

5*Cf.*BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. de Bolívar Echeverría. México, Contrahistorias, 2005.

y de los procesos a los que se somete a alguien, la terminología de la prostitución se confunde con la de la esclavitud. El análisis genealógico puede ser usado tambiénpara describir las transformaciones 6 o devenir de una práctica o discurso desde su surgimiento. En este uso de genealogía se mostraría los múltiples usos y sentidos que pueden imponerse a una cosa o palabra en diferentes contextos y situaciones prácticas. Igualmente, la genealogía puede practicarse como un procedimiento de desnaturalización7 y singularización de los discursos. Esta argucia busca, por un lado, distinguir el sentido de las prácticas de las significaciones de las palabras, y, por otro, eludir o no caer presa de la potencia persuasiva del lenguaje. La genealogía también puede ejercerse como valoración8 de lo productivo9 o criterio de la eficacia aleatoria.10 Se trataría de estimar los efectos 11 (políticos, sociales, literarios, etcétera) no necesariamente deseados ni conscientes, producidos en una relación, en un discurso, en una práctica, en una manera de vivir, etcétera, que implicarían modos específicos de responder a condiciones singulares o resistencias.12De este modo, Walter Benjamin afirmaba que con la irrupción de las potencias tecnológicas en la modernidad advenía azarosamente, como un efecto impredecible e involuntario,un "trazo caprichosamente constructivo"[13] que conllevaba una "oculta significación política".[14]Es posible, de la

---

6*Cf.*FAYE, Jean-Pierre, "Nietzsche y la transformación", en *Archipiélago*, núm. 40. Barcelona, Editorial Archipiélago, febrero-marzo, 2000, pp. 11-30.

7*Cf.*BUTLER, Judith, "Circuitos de la mala conciencia. Nietzsche y Freud", en *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid, Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, 1997, pp. 75-93, y "Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del 'postmodernismo'" [en línea] <http://www.caladona.org/grups/uploads/2007/05/el%20feminismo%20y%20la%20cuestion%20del%20posmodernismo.pdf>(Consulta: 5 de mayo, 2010); además SCOTT, Joan W., "Experiencia" [en línea] <www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/.../ventana13-2.pdf> (Consulta: 5 de mayo, 2010.)

8Entiéndase valoración lejos de cierta teoría de los valores o de lo valioso, de la valoración económica o de la subjetiva, se trataría de valoración como una máquina pasional-especulativa que funciona con los mecanismos de la ponderación, la evaluación, el cuestionamiento, la preferencia, la tasación, la justipreciación. Tales mecanismos se ejercen en el momento del surgimiento de una acción, de una práctica, de una disciplina, de un discurso, de una colectividad o de una manera de subjetivación. Se valora sus sentidos, sus fuerzas, sus efectos, sus modificaciones, sus alteraciones.

9*Cf.*DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1986.

10*Cf.*DERRIDA, Jacques, "Políticas del nombre propio", en *La filosofía como institución*. Trad. de Ana Azurmendi. Barcelona, Juan Granica Ediciones, 1984. pp. 61-91; y BATAILLE, Georges, "Nietzsche y los fascistas", en *Acéphale*. Trad. de Margarita Martínez. Buenos Aires, Caja negra, 2006, pp. 35-57.

11*Cf.*ROSSET, Clément, *La fuerza mayor*. *Notas sobre Nietzsche y Cioran*. Trad. de Rafael del Hierro. Madrid, Acuarela, 2000.

12*Cf.*KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche y el círculo vicioso*. Trad. de Roxana Páez. Buenos Aires, Caronte, 2009; además, BATAILLE, G., "La práctica de la alegría frente a la muerte", en *Acéphale*. Trad. de Margarita Martínez. Buenos Aires, Caja negra, 2006, pp. 163-170 –o como afirma en este mismo libro Roger Caillois: "recurrir a esta estrategia que siempre se ofrece", p. 136–; y, finalmente, DELEUZE, G., "Vigésima primera serie. Del acontecimiento", en *Lógica del sentido*. Trad. de Miguel Morey y Víctor Molina. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, pp. 157-161.

13 BENJAMIN, W., "Experiencia y pobreza", en *Discursos interrumpidos*.Trad. de Jesús Aguirre. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994,p. 170.

misma manera, hacer un uso de la genealogía en el que se trate de estrategias de perversión de estructuras sociales, discursos, formas de subjetivación, hegemónicas y anquilosadas: inversión,[15] desplazamientos, giros,[16] puesta en absurdo, retorsiones,[17]etcétera. Así se evaluarían los desplazamientos e inversiones prácticos y de sentido que están involucrados en el surgimiento de un acontecimiento y de un discurso.De la misma manera todagenealogía se ejerce como el diagnóstico y evaluación singular de las fuerzas de un determinado cuerpo* (sus producciones, sus alianzas, sus articulaciones con otros cuerpos, etcétera), así como de los regímenes de poder, explotación, sometimiento, servidumbre, crueldad, a los que se somete a los cuerpos. Puede llamarse interpretación[18] a este diagnóstico singular de un determinado cuerpo o de un determinado régimen al que se somete a los cuerpos. Así, toda alteración en el ámbito sensible de la articulación entre cuerposes coextensiva a la de sus interpretaciones discursivas; o mejor, cada interpretación elaborada para describir una articulación determinada entre cuerpos indica modificaciones en un debate específico –lo que en retórica* se llama discurso conveniente. Igualmente, la genealogía funciona como historia crítica;[19] ya sea como "destruir y liberarse del pasado",[20] como "tradición de los oprimidos"[21] o como "redescubrimiento meticuloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos" o "acoplamiento de los conocimientos eruditos y de las memorias locales […] que permite la constitución de un saber histórico de las luchasy la utilización de este saber en las tácticas actuales".[22]

Bibliografía citada y sugerida:

Giorgio Agamben, *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Trad. Antonio Piñero Sáenz. Trotta. Madrid, 2006.

Hannah Arendt, *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós, 2005.

14BENJAMIN, W.,*La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.Trad. de Andreas E. Weikert. México, Ítaca, 2004, p. 58.

15*Cf.*FOUCAULT, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. de José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-textos, 2000.

16*Cf.*DE MAN, PauL. "Génesis y genealogía", en *Alegorías de la lectura.Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust.* Trad. de Enrique Lynch. Barcelona, Lumen, 1990, pp. 101-125.

17 *Cf.*LYOTARD,Jean-François, "La logiquequ`ilnousfaut", sesión del 06/03/1975, [en línea], <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=92&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%E9dits&langue=1> (Consulta: 5 de mayo, 2010.)

18*Cf.* MARTÍEZ DE LA ESCALERA, Ana María, *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*. México, IIFL-UNAM, 2004.

19*Cf.* NIETZSCHE, F., *II Intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 1999.

20NIETZSCHE, F., *II Intempestiva*, § 3.

21BENJAMIN, W.,*Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, tesis VIII.

22FOUCAULT, M., "Primera lección 7 de enero de 1976. Genealogía 1- Erudición y saberes sujetos", en *La genealogía del racismo*. Trad. de Alfredo Tzveibel. Madrid, La piqueta, 1992, p. 18.

Georges Bataille, "Nietzsche y los fascistas", en *Acéphale*. Trad. de Margarita Martínez. Buenos Aires, Caja negra, 2006.

Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. de Bolívar Echeverría. México, Contrahistorias, 2005.

"Experiencia y pobreza", en *Discursos interrumpidos*. Trad. de Jesús Aguirre. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Trad. de Andreas E. Weikert. México, Ítaca, 2004, p. 58.

Jean-Pierre Faye, "Nietzsche y la transformación", en *Archipiélago*, núm. 40. Barcelona, Editorial Archipiélago, febrero-marzo, 2000, pp. 11-30.

Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid, Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la Mujer, 1997.

"Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del 'postmodernismo'" [en línea] <http://www.caladona.org/grups/uploads/2007/05/el%20feminismo%20y%20la%20cuestion%20del%20posmodernismo.pdf> [Consulta: 5 de mayo, 2010].

Paul de Man. "Génesis y genealogía", en *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*. Trad. de Enrique Lynch. Barcelona, Lumen, 1990, pp. 101-125.

Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1986.

Lógica del sentido. Trad. de Miguel Morey y Víctor Molina. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.

Jacques Derrida, "Políticas del nombre propio", en *La filosofía como institución*. Trad. de Ana Azurmendi. Barcelona, Juan Granica Ediciones, 1984.

Roger-Pol Droit, *Genealogía de los bárbaros*. Núria Petit Fontseré. Barcelona, Paidós, 2007.

Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. de José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-textos, 2000.

"Primera lección 7 de enero de 1976. Genealogía 1- Erudición y saberes sujetos", en La genealogía del racismo. Trad. de Alfredo Tzveibel. Madrid, La piqueta, 1992.

Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*. Trad. de Roxana Páez. Buenos Aires, Caronte, 2009.

Jean-François Lyotard, "La logique qu`il nous faut", sesión del 06/03/1975, [en línea], <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=92&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%E9dits&langue=1> [Consulta: 5 de mayo, 2010].

Ana María Martínez de la Escalera, *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*. México, IIFL-UNAM, 2004.

Alexander Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura*. Trad. de Ramón J. García. México, FCE-Turner, 2002.

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2002.

II Intempestiva. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca nueva, 1999.

Clément Rosset, *La fuerza mayor. Notas sobre Nietzsche y Cioran*. Trad. de Rafael del Hierro. Madrid, Acuarela, 2000.

Joan W. Scott, “Experiencia” [en línea] <www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/.../ventana13-2.pdf> [Consulta: 5 de mayo, 2010].

Género, cuerpo, repetición (contribución al debate)

> En efecto, nadie ha determinado hasta aquí lo que puede el cuerpo, esto es, la experiencia no ha enseñado hasta aquí lo que el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza en cuanto se la considera sola como corpórea, puede obrar y lo que no puede, sin ser determinado por el alma.
>
> Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*.

La categoría de género y la crítica feminista

Una de las principales aportaciones de la crítica feminista a la teoría del discurso puede pensarse como una constante reelaboración de los presupuestos y el vocabulario con los que la propia crítica trabaja. Pensemos en la categoría de género. En un ensayo publicado hace ya más de diez años, Griselda Gutiérrez recuerda con qué objetivo las feministas construyeron el concepto de género, preocupadas por lo que dejaba invisible el término "hombre", esto es, una marca sexual. Esta invisibilización de la marca producida por el uso del término "hombre" para referirse a la humanidad en general, aparecía incluso en los textos que ponían en cuestión el humanismo antropologizante:

> Pero esta crítica que descansaba en la operación de "historizar" iba acompañada también, como lo destaca Colaizzi, de otra operación: "marcar sexualmente", de manera que a la crítica antihumanista de corte estructuralista, las feministas no sólo le cuestionaron que el Sujeto, con mayúscula, fuese el principio fundante de lo existente, fuente del Sentido y la Verdad. También le dieron el tiro de gracia cuando develaron que el Sujeto=Hombre tenía una marca genérica mediante la cual se ordenaba y justificaba la detentación del sentido y del poder de manera asimétrica y excluyente, en sentido opuesto a la pretensión universalista declarada.1

La conciencia de esa marca genérica, desde luego, implicaba la denuncia de que todo el sistema de significación androcéntrico estaba imposibilitado estructuralmente para pensar la desigualdad entre hombres y mujeres. Así, las feministas acuñaron la categoría de género (distinta de la de sexo) para dar cuenta de que ese sistema de significación era parte del problema y por lo tanto, habría que desplazarlo en términos prácticos y teóricos. Sin embargo esa categoría, posteriormente, ha sido puesta en cuestión por la propia crítica feminista. Conocedora de la operación de historizar, de situar las discusiones espaciotemporalmente y políticamente, la crítica ha denunciado ahora que, una vez que el género se ha instaurado en el vocabulario de lucha, ha llegado a naturalizarse y corre el

---

1Griselda Gutiérrez, *El concepto de género, una perspectiva para repensar la política*, México, La ventana Núm. 5, 1997, p. 61.

riesgo de perder su potencial crítico e incluso de producir efectos de exclusión2. Así J. Butler, por ejemplo, ha mostrado que la teoría feminista que sostiene que el género es la interpretación cultural del sexo ha implicado también, en algunos casos, un cierto determinismo social, al asumir el carácter inexorable de las leyes culturales3. Con ella, podemos preguntar entonces, si el género se construye, ¿cuáles son los procedimientos mediante los que se lleva a cabo dicha construcción?, ¿podría construirse de otras maneras?

Primero hemos de recordar que el uso de la palabra "género" va de la teoría de la clasificación de las especies, por ejemplo en Aristóteles o en Linneo (aquí género designaría una taxonomía) a las categorías gramaticales de masculino, femenino y neutro. La gramática del género nos llevaría a una discusión sobre el lenguaje y aquello que dice nombrar, y sobre sus posibilidades y sus imposibilidades de producir realidades, esto es, sobre su capacidad performativa. Roland Barthes, un poco enojado con el lenguaje, alertaba sobre el enorme esfuerzo que debía uno hacer para salir de sus imperativos pues, según él en el lenguaje

---

2La palabra exclusión, se ha entendido de dos maneras: como "Quitar a algo o a alguien del lugar que ocupaba" y también como "Descartar, rechazar o negar la posibilidad de algo". Es importante está segunda definición, para nuestros propósitos. Judith Butler afirma que existe una exclusión constitutiva en la construcción de la subjetividad. "Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son sujetos, pero que forman el exterior constitutivo de los sujetos". Butler, Judith, *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos de la producción del sexo*, Argentina, Paidós, 2002, p.19. Por otro lado, la palabra abyección es determinante también, pues designa algo despreciable (Según el diccionario de la Real Academia del Español en línea: Obtenido de: http://buscon.rae.es/draeI/SrvltGUIBusUsual), Butler rastrea este significante y lo relaciona con la acción de dejar fuera, de rechazar, de arrojar. Es así que este exterior constitutivo funciona como una oposición que amenaza volver a ingresar al campo de la subjetividad. El interior se funda en aquello que rechaza. Y esta amenaza es aquello que sólo puede ser vuelto al interior a modo de psicosis. A modo incluso de una fantasía sobreamenazadora a grado tal de que, desde esta perspectiva, una disolución psicótica amenaza al sujeto. Esta amenaza se manifiesta en todo tipo de expresiones coloquiales "Primero muerto antes que ser esto o aquello". Si tratamos de explicarlo en términos lingüísticos y más allá de la subjetividad psicoanalítica, es una lítote, una operación retórica que supone la acentuación o atenuación en el tono de una expresión. Estas acentuaciones o atenuaciones suponen, como sugerimos más adelante el asesinato de aquello que ha vuelto a entrar al campo de la subjetividad y que debe ser rechazado. Por otro lado, sirve para explicar la construcción de la subjetividad, pero también ciertas prácticas racistas de rechazo al inmigrado, "esa fobia de ver venir al otro que nunca quiero ser".

3 Butler, J. "Subjects of Sex, Gender, Desire" en *GenderTrouble*, etc. pp. 10-11.Un poco antes Butler reflexiona: "La distinción entre sexo y género, originalmente fue establecida para discutir la formulación que sostiene que la biología es destino. Dicha distinción sirve para argumentar que sin importar el carácter intratable de la biología del sexo, el género se construye socialmente: así, el género no es ni el efecto causal del sexo ni parece ser tan fijo como el sexo." [p.8] Y más adelante propone que el sexo es un constructo cultural al igual que el género, y que dado que el sexo es ya una categoría marcada genéricamente, no tiene sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo. El género, lejos de concebirse meramente como la inscripción cultural de significación en un sexo anteriormente dado (una concepción jurídica), deberá designar el aparato de producción en el cual los propios sexos se establecen. [p.10]

habita un monstruo o bien un parásito, el de la retiración. Este monstruo en verdad habla por nosotros: "…un idioma (pero cualquier lenguaje) se define menos por lo que permite decir que por lo que impide decir. En nuestra lengua (también en el español) estoy obligado primero a ponerme como sujeto antes de enunciar la acción que no será sino mi atributo… de la misma manera estoy siempre obligado a elegir entre el masculino y el femenino, y me son prohibidos lo neutro y lo complejo …toda lengua es una acción rectora generalizada".4 Esta observación de Barthes, comporta desde luego, la idea de que salir del lenguaje (o salir de esta gramática y de esta sintaxis) sólo se logra violentándolo, haciéndole trampas, o de lo contrario seguir confortablemente instalado en sus signos y en sus relaciones, diciéndolos, afirmándolos: "yo digo, afirmo, confirmo lo que repito". El género gramatical sería de acuerdo con esto una gramática de género, un mecanismo que organiza, dividiendo o compartimentando, el ámbito de lo decible y que naturaliza aquello a lo que se refiere, en este caso el género asociado a la marca sexual. De ser producto de una función gramatical, esa oposición produce y reproduce, en cada acto de enunciación, una realidad mediante la naturalización del sujeto de la enunciación, del (de la) interlocutor (a), o de los (las) interlocutores (as), y/o de la referencialidad5. Esto último, la producción y naturalización de la referencialidad, se ha pensado también como una operación metonímica, la posibilidad de inversión entre una causa y un efecto.

El cuerpo y la repetición

Por otro lado, la idea de la repetición o reiteración en la construcción del género es importante pues conlleva una reflexión sobre lo que Judith Butler llama performatividad de los actos, esto es, una serie de actos repetidos que producen aquello que supuestamente simplemente copian o reproducen. No es que cada acto, cada gesto, cada enunciado, cada uno de los movimientos de un cuerpo, copie la marca sexual genérica, sino que al reiterarla, la sigue produciendo. Esta noción de "performatividad", la idea de que la repetición de una práctica discursiva o no, produce los cuerpos, no es nueva. En general muchos teóricos han dudado de una naturalidad corporal de cuyos miembros o partes deberíamos esperar siempre las mismas funciones. Si preguntamos, ¿sirven los ojos para ver, las manos para agarrar? La mayoría de las veces llegaremos a la conclusión de que es una pregunta retórica, de que felizmente ya sabemos la respuesta. Pero lo chocante de la pregunta es una muestra de que ya no podemos imaginarles otras funciones, porque hemos naturalizado la interpretación de la finalidad como causa: "los ojos se hicieron para ver". Esto no es así si desplazamos la cuestión sobre lo que es un cuerpo, y en su lugar ponemos aquella otra que pregunta sobre lo que puede.

4RolandBarthes, *El placer del texto y lección inaugural*,17ª edición, México, Siglo XXI, 2007.p.p.118-119.

5Eso que Benveniste analizó como un "aparato formal de la enunciación" puede entonces tener también el efecto de asignar un género naturalizado a los sujetos.

El cuestionamiento de la naturalidad de la función puede encontrar uno de sus antecedentes en el pensamiento de Nietzsche, por ejemplo, en la particular forma en que interpretó la historia de la penalidad. La pregunta "chocante" que nos hacíamos arriba fue de hecho explícitamente formulada por él. En la *Genealogía de la Moral*, en el Tratado segundo, luego de haber analizado la historia de la conciencia, el derecho y el castigo, Nietzsche emprende la tarea de cuestionar el sistema causa-efecto en relación con el castigo. Los genealogistas que critica (los del derecho) asumen que la finalidad de una cosa se encuentra ya en su origen. Encuentran en la utilidad de algo, su finalidad. Por ejemplo, para el concepto de pena, descubren una finalidad, la venganza o la intimidación, acto seguido, colocan esa finalidad al comienzo, así, su conclusión es, la pena fue creada para intimidar. Nietzsche cuestiona esta forma de proceder por dos razones. La primera es que la "génesis de una cosa" y la "utilidad final" son hechos absolutamente independientes. La segunda es que este procedimiento oculta, olvida que las prácticas sociales, las instituciones, las costumbres e incluso los organismos, están sometidos a constantes reinterpretaciones que las hacen plegarse a fuerzas que las subyugan y las someten a nuevos usos o finalidades:

> … algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse es interpretado una y otra vez por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo acontecer en el mundo orgánico, es un subyugar, un enseñorearse, y que, a su vez, todo subyugar y enseñorearse, es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el sentido anterior y la finalidad anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados6

Aquí hay varias cuestiones para analizar, la primera son las palabras que utiliza Nietzsche. "Apropiación" implica que una práctica se pliega a fines otros, que se confisca de unas manos y se entrega a otras; "Subyugar", por otro lado, implica que una lucha se ha dado, que uno han vencido a otros, que no ha sido un proceso pacífico sino más o menos violento;

6Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 3ª edición, Madrid, Alianza, 2011, p.111. Es interesante hacer la genealogía de la genealogía, es decir, del modo de interpretar genealógico. Este procedimiento de interpretación es usualmente usado pro Nietzsche, cuyos émulos contemporáneos más importantes son Michel Foucault y la misma Butler. Estos olvidos aparecen por ejemplo en los análisis nietzscheanos a propósito de la verdad y la mentira (cfr "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" obtenido de la red mundial: http://www.nietzscheana.com.ar/textos/textos.htm). La verdad es una metáfora olvidada, una catacresis o metáfora muerta. Foucault utiliza este mismo procedimiento de lectura en *Vigilar y Castigar* y Butler en casi todo su trabajo. Lo importante es que los tres relacionan este "interpretar", este plegar las cosas a otros fines, con el cuerpo, el castigo y la reiteración de las normas. Con distintas temáticas, empero, podríamos decir que ellos constituyen la tradición crítica que más ha pensado la "relación de poder" y las transformaciones que sufren los cuerpos históricamente, liberando el problema del cuerpo de una reflexión biológica (de naturaleza) y evolucionista (de aptitud para la sobrevivencia, lo cual implica repetir la cuestión de la naturaleza biológica mejor dotada).

“enseñorearse” denota, sin duda, volverse dueño de algo, esa es la significación de “señor”, la de dueño y en última instancia, soberano. No hablamos de una soberanía estatal, en este caso, sino de una pequeña soberanía que Nietzsche aplica al concepto de derecho y sus utilizadores y en nuestro caso, el enseñoramiento sobre el cuerpo; en fin, por otro lado, la noción de “interpretación”, que depende de las anteriores. Interpretar es reajustar el “sentido” de algo (una práctica, una institución, una costumbre, etcétera), sedimentando los anteriores sentidos o incluso borrándolos del todo7. Por ello, al final estas prácticas se naturalizan, pues hemos olvidado que alguna vez sirvieron para otra voluntad, para otra fuerza y vemos imposible que sirvan para otra cosa. El ejemplo “chocante”, radical, pero esclarecedor es el de la mano “… ya que desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis y así el ojo estaba hecho para ver, y la mano estaba hecha para agarrar”.8

Desde este punto de vista no hay un desarrollo natural de los cuerpos, sino sucesión de interpretaciones, reajustes, no sin un mínimo de costos, y no sin antes ellos luchar por seguir siendo lo que son. O sea, no sin oponer resistencia. ¿Cómo se han podido naturalizar determinadas interpretaciones sobre los cuerpos, esos reajustes innumerables que han ido de la idea del monstruo, del anormal que analizó Foucault,9en el siglo XIX hasta la del minusválido? Creemos que una explicación consistente se encuentra en los trabajos de Butler sobre la performatividad del discurso y de las acciones y en algunas intervenciones visuales que comentaremos a continuación. En *Cuerpos que importan* Butler sostiene que “… la performatividad… siempre es la reiteración de una norma o un conjunto de normas y, en la medida en que adquiere la condición de acto en el presente, oculta o disimula las convenciones de las que es una repetición”.10 En un texto anterior publicado en 1990, Butler habla de la performatividad en este mismo sentido y la refiere a los actos (condicionados por una determinada normatividad socio-histórica) que van produciendo los cuerpos marcados genéricamente. Podríamos pensar esta relación entre los actos

7 Convendría desde este punto de vista sostener la posibilidad de resignificación, que Butler interpreta en Foucault como la movilización política de lo que Nietzsche, también en Genealogía de la moral, llamó la “cadena de signos”, es decir, los procedimientos discursivos de interpretación y apropiación a los que nos referíamos que modifican los usos que se dan a un determinado signo, tanto que hay un quiebre tanto temporal como de significación entre un determinado uso y otro. El quiebre implica no sólo la posibilidad de inversión de significado, sino que inaugura una serie de posibilidades nuevas de significación. *Cfr.* Butler, J. *La vida psíquica del poder*… 106-107.

8*Ibidem*, p. 112.

9Michel Foucault, *Los anormales*, México, F.C. E., 2001.

10 Judith Butler, *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, 2ª edición, 1ª reimpresión, Paidós entornos, 2008, p.34.

performativos y la normatividad como una relación paradójica. Pues de acuerdo con la muy particular "ontología del gerundio" de Butler, que sostiene que los cuerpos, y los géneros, son un "irse haciendo" en sus actos, se supondría que siempre hay posibilidad de innovación. Sin embargo, estos cuerpos están sujetos a una situación de coacción en la cual se da su performatividad: "el género está hecho para cumplir con un modelo de verdad y falsedad que sirve a una política social de regulación y control" salir de esa política implica, la mayor parte de las veces, un castigo social; y el castigo, como sabemos, puede llegar hasta el asesinato. La repetición de los actos responde a este mecanismo de regulación y control social.

Dos ejemplos

Habría muchos ejemplos que sin duda confirmarían la teoría de Butler. Quisiéramos destacar uno que fue estudiado por Michel Foucault. 11 El caso de Alexina, una hermafrodita del siglo XIX que transcurre sus días en un internado para señoritas en Paris. Sus días son felices y su indistinción sexual poco importa hasta que ella confiesa a un cura que posee ambos sexos. El cura hace llamar al Juez, el juez al psiquiatra y el psiquiatra dictamina que ella es en realidad él. Las autoridades civiles entonces exhortan a adoptar una identidad masculina con la consecuencia de que Alexina se suicida. Ahí los poderes civiles, religiosos, y además la determinación gramatical del él y el ella suponen siempre la regulación de los cuerpos. Es en efecto, un caso en el que la reiteración obliga a la identificación. La teoría de Butler es en general una crítica al concepto de "género" naturalizado que ha cobrado relevancia en el desarrollo de la teoría *queer*. Sin embargo es una preocupación que excede una teoría tal y que concierne también a los cuerpos que importan y que no. Se necesita un análisis minucioso, exhaustivo, de cómo muchos de los cuerpos han quedado invisibilizados se han transformado en cuerpos vulnerado y vulnerables, odiados y que han devenido abyectos. No es fácil hacer un análisis de este tipo, menos aún cuando se tienen las ventajas del cuerpo normado, pero una violencia se tiene que hacer a la hora de pensar la dificultad. Analizar, por ejemplo, la *Historia de la sexualidad*, Foucault habla de cómo el sexo monogámico fue imponiéndose sobre sexualidades que él llama periféricas.12 Y de todas las taxonomías a que dan lugar las racionalidades en donde las ciencias humanas encontraron su desarrollo y posibilidad. La hipótesis de Foucault es que paradójicamente, todas esas sexualidades, eran al mismo

11 Herculine Barbin, *Herculine Barbin llamada Alexina*, Prólogo de Michel Foucault, Madrid, editorial revolución, 1985.

12"Del mismo modo que constituyen especies todos esos pequeños perversos que los psoquiatras del siglo XIX entomologizan dándoles extraños nombres de bautismo: existen los exhibicionistas de Lasègue, los fetichsitsas de Binet, los zoófilos y zooerastas de karaftt-Ebing, los automonosexualistas de Rohleder; exsitirán los mixoescopófilos, los ginecomastas, los presbiófilos, los invertidos sexo estéticos, y las mujeres dispareunistas" Foucault, *Michel, Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, Siglo XXI, 1998, p.57.

tiempo producidas e incitadas por los mismos discursos que pretendían eliminarlas. La normalización de la sexualidad monogámica se abrió paso sólo a condición de construirse una periferia que le servía para reproducirse. La mecánica de lo que ahí se está jugando es que ese "desorden de la naturaleza" confirma el imperativo de dos tipos de sexualidad, sujetas a otros saberes y otras formas de ser analizadas, tratadas, puestas a circular socialmente. Pero que depende de la sanción y el repudio a aquellas otras que las constituyen. Así, si se nos permite la figura de la competencia, de la lucha, podríamos decir que es como si en una batalla, se fueran sembrando oponentes para al final quedar sólo los más fuertes. Desde luego que el caso de la historia de la sexualidad es particular y requiere de análisis detallados más allá de la mera física o microfísica del poder: Requiere no sólo una *physis*, sino también una *psique* del poder.

Sin embargo estos procedimientos en donde las cosas son fáciles para los cuerpos que importan y difíciles para los que no, se verifican en la organización de los espacios, y en la estandarización de los movimientos. Sunaura Taylor habla con Judith Butler sobre la cuestión en el documental *Examined life*. Taylor, discapacitada, dice a Butler que ella sigue yendo a tomar café y que lo difícil es lidiar con la estandarización de los movimientos: ella podría tomar la tasa con la boca para llevarla a la mesa, pero ha llegado a la conclusión de que este gesto violenta más a la gente presente que la petición de que alguien lo haga por ella. Así, cuando un acto sale de la estandarización, provoca cierto malestar, cierta imposibilidad de tratar con (*to deal with*) ello. "Cuando hago cosas con partes el cuerpo que se supone no están hechas para ello, puede ser incluso más difícil para la gente tratar con eso", explica Taylor. Lo sorprendente es cuando Butler relaciona el problema de la discapacidad con el problema del género. La tesis, nos parece, es doble: a) hay una idea falsa de que un cuerpo "*able*" capaz, o normal, es radicalmente autosuficiente y b) que el problema de género se parece en mucho al de la discapacidad por una razón, que se asume en ambos casos una relación jerárquica sin poner en cuestión los fundamentos normativos de la jerarquización. No se ha desafiado suficientemente la pregunta ¿Qué es un cuerpo? o ¿Cuál es el ideal corporal? Para preguntar la otra que ya hacíamos arriba ¿Que puede un cuerpo?

La igualdad, la crítica, la política y la diferencia

Este último apartado parte de la siguiente afirmación: La tarea de analizar todas y cada una de las relaciones en las cuales un cuerpo se va produciendo es una cuestión crítica. Suponer la igualdad de todos los cuerpos antes de las prácticas discursivas y los actos repetitivos que les asignan formas de la subjetividad y posiciones en una escala de jerarquías sociales será entonces una cuestión política.

Una genealogía no debería dar cuenta sólo de cómo se producen los cuerpos, a partir de cuándo se esforzaron por ser como son. La cuestión crítica implicaría revisar diferencialmente las relaciones por las cuales los cuerpos están transformándose continuamente, a pesar de la normatividad que los rige. Pensar un cuerpo en determinada relación, de género, étnica, social, económica y cultural y de cómo en cada una de estas relaciones se entablan y configuran los cuerpos de distinta manera.

Por otro lado, la segunda parte de la tesis implica pensar el problema de la igualdad. Si decimos que tendremos que suponer la igualdad, no debe entenderse como que "todo los cuerpos son iguales", o que existen antes de las relaciones sociales que los producen. La igualdad debe entenderse como la posibilidad de todo cuerpo (en sus relaciones) de poner en cuestión la normatividad que rige dichas relaciones (acciones, posiciones, discursos). Puede entenderse también como la dignidad a la que todo cuerpo, en la singularidad de sus posibilidades de acción, tiene derecho. La pregunta crítica que acompaña nuestra tesis puede formularse también así "¿Por qué (y de qué maneras) las diferencias se trastocan sistemáticamente en desigualdades?"

Armando Villegas

Erika Lindig

Bibliografía citada y sugerida:

BARBIN, Herculine, *Herculine Barbin llamada Alexia*, Prólogo de Michel Foucault, Madrid, Editorial Revolución, 1985

BARTHES, Roland, *El placer del texto y lección inaugural*, 17ª edición, México, Siglo XXI, 2007.

BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos de la producción del sexo*, Argentina, Paidós, 2002

BUTLER, J. "Subjects of Sex, Gender, Desire" en *Gender Trouble*,

BUTLER, J. *La vida psíquica del poder*

BUTLER, Judith *Cuerpos que importan*, Buenos Aires, 2ª edición, 1ª reimpresión, Paidós entornos, 2008.

BENVENISTE,

FOUCAULT, Michel, *Los anormales*, México, F.C. E., 2001.

FOUCAULT, *Michel, Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, Siglo XXI, 1998.

FOUCAULT, Michel, Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión, 26ª edición, México, Siglo XXI, 1997.

GUTIERREZ, Griselda *El concepto de género, una perspectiva para repensar la política*, México, La ventana Num. 5, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, 3ª edición, Madrid, Alianza, 2011

SPINOZA, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, México, F.C. E., 1958.

Documental

TAYLOR Astra, *ExaminedLife*, Nueva York, 2008.

Internet:

NIETZSCHE, Friedrich, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral", http:www.nietzscheana.com.ar/testos7textos.htm

http://www.rae.es/rae.htm.

Igualdad (estudio de vocabulario)

Si hubiéramos de retrotraernos al vocabulario de la épica griega en el cual los helenistas han descubierto valores que aún hoy vinculamos al ejercicio de la democracia, con seguridad se desplegarían ante nuestros ojos varios campos semánticos de interés lingüístico pero también varios campos de problemas de interés más bien político. Para toda una tradición a través de las formas institucionales del reparto del botín o en la entrega de premios tal como se narran en la Iliada se describe una configuración que va más allá de las instituciones y da cuenta de ciertas categorías mentales: estos valores que corresponden al centro del agón, que nos hablan de la soberanía impersonal del grupo son "lo que es común" y "lo que es público". El vocabulario épico distingue c1aramente entre ambos aunque lo hará para vincular1os. Descubrimos un modelo espacial, un espacio circular y centrado en el que cada individuo está, mediante la relación con los demás, en relación recíproca y reversible. En el juego de las diversas instituciones, en las asambleas deliberativas, en el reparto del botín, en los juegos funerarios este modelo aparece como una constante. Desde la epopeya esta noción de espacio está relacionada con dos nociones complementarias: publicidad y comunidad. Se trata de una centralidad pública y común. Pronto descubrimos que lo público y lo común no sólo son los bienes robados, por ejemplo en campañas militares, sino que la palabra puede ser considerada también como un bien público y común. Los iguales, esto es los que se reúnen alrededor del centro común, practican la palabra igualitaria. Es una palabra ya secularizada. Atrás quedó la era de la palabra mágico-religiosa que coincidía con la acción que instituye algo en un mundo de fuerzas y de potencias. Por el contrario según los helenistas esta palabra precede la acción yes su complemento indispensable. Se funda en el acuerdo del grupo social que se manifiesta mediante la aprobación o la desaprobación. Vemos prepararse el futuro estatuto de la palabra jurídica o de la palabra filosófica, de la palabra que se somete a la publicidad y que obtiene su fuerza del asentimiento social. En el derecho la palabra cede su fuerza a la voluntad colectiva, en la filosofía a los procedimientos racionales y a las pruebas verificables. La arquitectura espiritual de la ciudad se asemeja a la institución de la clase guerrera de antaño. En ese medio guerrero se esbozan determinadas concepciones esenciales del pensamiento político de los griegos: isonomía, representación de un espacio centrado y simétrico, que distingue los intereses personales de los intereses colectivos. Semejanza, centralidad, ausencia de dominación unívoca: tres nociones que resumen el concepto de isonomía. Aquellos que participan en la vida pública lo hacen a título de iguales.

Ahora bien, la isonomía plantea problemas: puede querer decir igualdad ante la ley, pero no igualdad política (si deriva etimológicamente de *nimos*),o puede significar un igual reparto de partes materiales o de derechos políticos, esto es reparto igual. Pero puede haber lugar para todos los matices de la igualdad. Coma quiera que sea, la isonomía se define por

oposición a la tiranía, pero puede aparecer en un contexto aristocrático. Con estos problemas la isonomía estuvo presente en las instituciones que caracterizaron al grupo de guerreros. Así parece haber sido heredada por la ciudad y aún hoy somos herederos de sus problemas.

La palabra, como se observó, adquiere una determinación muy precisa: por ella se gobierna, por ella se toman decisiones y por ella se ejerce un dominio sobre otro. La palabra es también un privilegio pues su uso opera una distinción entre los mejores y la masa (*plebus* o*demos*); el *demos* no juzga, no ordena y no delibera, este es el límite dela palabra igualitaria. La igualdad de verbo o isegoría, término anacrónico que traduce un rasgo fundamental de la relación que une al guerrero con el guerrero se distingue decisivamente de la isonomía cuyo centro es la soberanía.

Ana María Martínez de la Escalera

Kairós (estudio de vocabulario)

Puede traducirse de múltiples maneras: medida conveniente, justa medida // momento oportuno, tiempo favorable, ocasión // oportunidad, conveniencia // ventaja, utilidad // tiempo presente // estación // lugar conveniente; en plural οἵ καιροί significa las circunstancias.1 Improvisar se dice επί καιρόυ λεγειν. Existe en griego la palabra καίροις que tiene como significados: oportuno, favorable, conveniente, útil // en el sitio –de donde mortal. Por su parte, καιρός significa lizo // espiguilla reguladora del telar // apertura; de donde καιροσσέων: bien tejido, fino.

En la antigua Grecia la palabra καιρός se usaba en casi todas las discusiones importantes, aunque en los griegos no se halle diferenciado pues pertenece a los mecanismos de la práctica de pensamiento.2 Se pueden distinguir, al menos, las siguientes problemáticas que acompañan a los pensadores antiguos cuando trataban al καιρός: 1) cuestión de físico-ontológica del devenir;3 2) cuestión poético-técnica en relación con el λόγος y sus poderes (estudiada sobre todo por los poetas y los sofistas); y 3) cuestión estético-política en relación con lo humano y su quehacer4 en la πόλις y en el κόσμος.

Pierre Aubenque caracteriza el *kairós* como "el momento donde el curso del tiempo, insuficientemente dirigido, parece titubear y vacilar, tanto para el bien como para el mal del hombre."5 Así el *kairós* tiene un alcance temporal como "tiempo presente". Pero no en el sentido del νῦν (ahora) aristotélico como ahora-presente en la sucesión ordenada de un ahora-anterior hacia un ahora-posterior,6 sino como un "χρόνος ὀλιγός",7 un pequeño

---

1Acaso sería deseable hacer la genealogía de la palabra καιρός, de cómo y dónde acabó históricamente, qué terminó significando, por qué instituciones o mecanismos de poder y de cómo se ha utilizado en su lugar "acontecimiento" para poner en escena su campo problemático

2 De allí que Dionisio escriba: "Ningún orador hasta el momento presente ha definido la teoría de la ocasión, incluido Gorgias de Leontini, que por primera vez intentó escribir sobre el tema y no dijo nada digno de relieve" (*De comp. Verb*. 12, citado en*Fragmentos y testimonios*. Trad. José Barrio Gutierrez. Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1980).

3 Pierre Aubenque defiende que "Parece que el *kairós* haya tenido en su origen una significación religiosa que remitiría a las iniciativas arbitrarias de un Dios que 'juega' con el tiempo. Pero poco a poco [...], traduciendo siempre el carácter azaroso de nuestra experiencia del tiempo, se seculariza y se humaniza" (*La prudencia en Aristóteles*. Trad. de María José Torres Gómez-Pallete. Barcelona, Crítica, 1999, p. 121).

4*Cf.* la manera en que Michel Foucault leyó en la antigüedad el *kairós* en relación con "determinar el momento oportuno" para la realización de una práctica de sí mismo y que constituye una "política del momento" (*Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. de Martí Soler. México, siglo XXI, 1990, pp. 56-58).

5 P. Aubenque, *op. cit.*, *ibid*.

6*Cf.* Aristóteles, *Física*. Trad. de Ute Schmidt Osmanczik. México, UNAM, 2005.

7Semónides, fr. 143. Toda referencia a los poetas líricos tendrá como fuente Juan Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona, El acantilado, 2007.

tiempo que sobreviene "tan de repente como al instante".8Y, si es momento, también es lugar conveniente. Tiene así la doble característica de espacio y de tiempo. Pero no como lugar medible o tiempo calculable, antes bien el *kairós* sobreviene como puro *dar lugar y tiempo convenientes para*... (χρόνος-τόπος). Mas conveniente no adjetiva una posibilidad para lo humano, ni para lo no-humano, puesto que ni siquiera nombra la posibilidad. Sólo enuncia una potencia de producir (αἰών o dívαμις), no el que pueda ser efectuada en algo determinado. Por ello nada es asegurado y todo es imprevisto, inesperado e inaudito –otro nombre para la τύχη (azar). Por ello la mayoría de los pensadores antiguos del *kairós* y sus comentaristas muestran un rechazo de toda estructura teleológica. Ni ἀρχή (principio, orden o ley), ni τέλος (acabamiento, perfección o fin), ni ὃρος (límite, frontera o terminación), el *kairós* es siempre repetición y olvido del origen. Puesto que como ejercicio de la potencia, produce un olvido esencial a su ejercicio, λήθη del ὃρος. Pero aunque azaroso, el acontecimiento es fatal –"lo sucedido no se puede dar por no acontecido", asegura Simónides.9 Su abrupta re-aparición es lo que "se descubre e impone al hombre en su irrefutable realidad como un dato previo, anterior a toda experiencia posible", según Jean-Pierre Vernant.10 Martin Heidegger relee esta imposición fatal del *kairós* en el "estado de necesidad que obliga", el χρεών de Anaximandro11 –otro nombre para la ἀνάγκη(fuerza o urgencia): según Simónides "la verdad se impone [παγκρατής]".12 Es el ἕρκος (cercado) infranqueable para lo humano.13

Jean-Pierre Vernant retoma una caracterización de Goldschmit para mostrar la modalidad de peligro que arriba con el *kairós*: "todo lo que en él sucede compromete el porvenir, con lo que en él se acaba, en desesperación o en felicidad, usurpa la eternidad".14 Es su carácter imprevisible y vacilante a la vez que fatal, lo que al mismo tiempo que se da como conveniente potencia de hacerse o realizarse, hurta la oportunidad misma de cualquier cosa que pueda hacerse con ese tiempo y en ese lugar. Hurta la vida. Es constante en Grecia

---

8Solón, fr. 22.

9 Fr. 247.

10 Jean-Pierre Vernant, "El hombre griego", en *El hombre griego*. Trad. de Pedro Bádenas de la Peña, Antonio Bravo García y José Antonio Ochoa Anadón. Madrid, Alianza, 1993, p. 21.

11 Cf. Martin Heidegger, "La sentencia de Anaximandro", en *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo 1941*. Trad. de Manuel E. Vázquez García. Madrid, Alianza Universidad, 1944.

12 Fr. 224.

13 Jean Bollack rastrea en la *Teogonía* de Hesíodo esta figura que obsesiona la experiencia griega. Es el ὃρκος (juramento) como el "lazo que liga al jurante" (ἔνορκος significa "el ligado por un juramento" o "aquel que ha prestado juramento", a su vez ὅρκοι significa los "lazos" o los "nudos corredizos"), pero también el ἕρκος (cercado) como "el amplio cercado que contiene al universo, circular", la "inmensa pared que encierra al universo, la gran muralla del mundo" ("Estigia y juramentos", en *La Grecia de nadie*. México, Siglo XXI, 1999, pp. 318-348). El ἀγορά es lazo y cercado de los hombres.

14 Victor Goldschmidt, "Le Probleme de la tragédie d'après Platon", en *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970.

la relación de la técnica con un sobre-vivir o permitir vivir-mejor en la figura de Prometeo. Hesíodo, tanto en *Teogonía*, como en *Trabajos y días*,15 pone de relieve que Prometeo el astuto-prudente roba el fuego técnico para permitir vivir a los mortales. Zeus "no da", "oculta" o "esconde" el fuego que da sustento a los mortales –el máximo peligro. Así es imperioso para un griego pensar el *fatum* como hurtador de lo que permite vivir, y las técnicas como aquello que concede una vida humana mejor. Y es que con el *kairós* viene, no la mortalidad, la finitud de los seres, sino la abrupta imposición fatal del surgimiento vacilante del *kairós* –eso que los griegos llamaban ἀλήθεια o ἄλαστα16 (lo inolvidable: "πονος ἄλαστα" dice Alcmán17)- y el peligro que eso entraña para lo humano. Así la tarea política del hombre recaerá en la estrategia técnico-artística de un cuidado, de una "alegre esperanza", del "acto salvador" que "desafíe toda desgracia".18 Jean-Pierre Vernant ha mostrado como toda la labor cultural-religiosa griega no es sino un cuidado estético19– "Todo a un mortal se lo hacen su esfuerzo y su humano cuidado".20 Es la τέχνη la encargada de ese cuidado. Técnica que "lleva a cabo un dominio sobre las fuerzas físicas que escapan al control riguroso de la razón; permite desviarlas momentáneamente de su camino natural, produciendo de esta forma un fenómeno sorprendente, excepcional, pero de alcance reducido".21La τέχνη para Platón, quien sigue toda una tradición, consiste en utilizar ciertas fuerzas (δύναμες) en un tiempo favorable (καιρς) y como conviene (ἔν τί δέοντι). En *República* Platón afirma que "si se deja pasar el momento oportuno [καιρόν] para un trabajo, se echa a perder";22 más adelante le llama el "momento deseado" o "las exigencias de la tarea ejecutada". Aristóteles, a su vez, dice en *Ética nicomáquea*: "Menester es que quienes han de actuar [πράττοτας] atiendan siempre la oportunidad del momento [καιρόν] como se hace en la medicina y el pilotaje".23 El *kairós* se muestra así como el "momento en que debe intervenir el técnico (sin duda, se trata del 'experto en el arte', *techné*, en oposición

---

15Hesíodo, *Obras y fragmentos*. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Barcelona, Gredos, 2000, 562 y 42-48 respectivamente.

16*Cf.* Nicole Loraux, "De la amnistía y su contrario", en Yosef Yerushalmin *et al*, *Usos del olvido*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

17 Fr. 144.

18 Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza, 1992, § 9.

19 J.-P. Vernant, *op. cit.*, *passim*.

20Arquíloco, fr. 67.

21 J.-P. Vernant, "El trabajo y el pensamiento técnico", en *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Trad. de Juan Diego López Bonillo. Barcelona, Ariel, 1973, p. 294.

22Platón, *República*. Trad. de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero. Madrid, Akal, 2009, II, 370 b.

23Aristóteles, *Ética nicomáquea*. Trad. de J. Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985, II, 1104a9.

al práctico en la ciencia, *episteme*), sea médico, orador o general".24 Καιρός y τέχνη son inseparables y se articulan: no hay *kairós* sin que se ejerza una τέχνη. De allí que Jaqueline de Romilly haya caracterizado la acción técnico-kairológica como la potencia "de dominar la ocasión y [...] plegarse a la oportunidad".25Estrategia múltiple, reducida que permite dominar, orientar contingentemente algo de lo que arriba de improviso –mecanismo "en el que la destreza y el azar ya no se distinguen".26 Ya μελέθη θανάτοι, como exige Platón, o ψυχή ùgeía, como convida Epicuro, siempre es búsqueda del remedio que permita vivir-mejor: figura de Prometeo, el prudente y el resistente al designio divino,27 quien otorga con el fuego las técnicas, y por ello la oportunidad de una vida-mejor. Por ello Marcel Detienne ha definido el "orden de *kairos*" entre los rétores, sofistas y poetas como "el tiempo de la acción humana posible, el tiempo de la contingencia y la ambigüedad".28 Mostrando su doble filo de tiempo ambiguo y de acción humana a la vez. El *kairós* es la "ocasión de un 'plus'".29

El mecanismo por excelencia para implementar tales estrategias era la τέχνη poihtikή.30 Es que el griego "ha concebido la acción sobre la naturaleza en las formas y sobre el modelo de la acción de los hombres. Ha visto en los instrumentos técnicos los medios para una dominación sobre las cosas análoga a la que el orador ejerce sobre la asamblea merced a su dominio del lenguaje".31 El ejemplo clásico es la tragedia, que según Aristóteles es la puesta en escena de una "acción perniciosa y lamentable como muertes en escena, tormentos, heridas y cosas semejantes".32 Puesta en escena (repetición) del *kairós* como lenguaje aletargador y reapropiador de lo acontecido. Uso estético-político del olvido –"olvido de males y remedio de preocupaciones [λησμοσύνην τε χαχῶν ἄμπαυμά τε

---

24 Jackie Pigeaud, *Aristóteles. El hombre de genio y la melancolía*. Barcelona, Quaderns Crema, 1996, citado en Michel Plon, "De la política en *El malestar* al malestar de la política", en Jacques Le Rider, *et al*, *Sobre El malestar en la cultura*. Trad. de Elena Marengo, Buenos Aires, Nueva visión, 2004, p. 167.

25 Jacqueline de Romilly, *Les grands sophistes á l'Athènes de Périclès*. Paris, Editions de Fallois, 1988, p. 103.

26 J.-P. Vernant, *ibid*.

27 El Prometeo de Esquilo en *Prometeo encadenado* se vanagloria y queja que: "Tan pronto como él [Zeus] se sentó en el trono de su padre, inmediatamente distribuyó entre las distintas deidades fueros, y así organizó su imperio en categorías, pero no tuvo para nada en cuenta a los inferiores mortales; antes, al contrario, quería aniquilar por completo a esa raza y crear otra nueva. Nadie se opuso a ese designio, excepto yo. Yo fui el atrevido que libré a los mortales de ser aniquilados y bajar al Hades"(Trad. de Manuel Fernández-Galiano. Madrid, La nación, 2000, 229-240).

28 Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Trad. de Juan José Herrera. México, Sexto piso, 2004.

29Barbara Cassin, *El efecto sofístico*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2008, p. 112.

30*Cf*. M. Detienne, *op. cit*., *passim*.

31 J-P. Vernant, *op. cit*., p. 291.

32 Aristóteles, *Poética*. Trad. de Savador Mas. Madris, Biblioteca nueva, 2006, 1452a-1452b 11-13

μερμηράων]".33*Ars oblivionalis*.34 El hombre griego se vuelve así un ser técnico y replicante de lo que arriba, hurtador de vida –ser amnésico.35 Y según la máxima homérica "esquiva la abrupta ruina",36 se resiste37 y retuerce hacia lo conveniente la urgente aparición, manipulándola en "ese momento en el que la acción humana acaba de encontrar un proceso natural que se desarrolla al ritmo de su propia duración"38–"puesto que todo es incierto, cree lo que más te convenga".39

Una manera de emplear esta técnica poético-política la hallamos en los poetas líricos -aunque no sólo en ellos, tenemos, por ejemplo, a los trágicos y su μοῖρα o a Lucrecio y su noción del *clinamen*. Todo poeta "del final de la época arcaica y comienzos de la clásica era 'artesano' en un sentido que nada tenía que ver con el metafórico",40 todo poeta es un φημίος, técnico del rumor. Ya que como afirma Hesíodo: "también el rumor [φήμη] es dios".41 Pero no es un dios cualquiera, para los griegos es ese "movimiento que permanece absolutamente ciego a su origen"42 –"fábula esparcida sin autor responsable" lo llama Séneca43-, ese poder anónimo de movilización de creencia y cuerpos44–"lo que viene de lo incierto se entrega a la conjetura".45 Es caracterizado como ecos, zumbidos, murmullos, clamores o zumbidos terribles. Más cerca de balbuceos que presagian u oráculos inarticulados que de palabras precisas y avisos definidos. Lo humano se halla sometido a este rumor hasta el punto de llamarse, desde el siglo VIII homérico, los efímeros, los seres ἐφημερία.46 Es verdad que la palabra ἐφημέριος (lo cotidiano, lo de diario, lo que ocurre

---

33 Hesíodo, *Teogonía*, en *op. cit*., 55.

34*Cf.* Humberto Eco, "Sobre la dificultad de construir un *Ars oblivionalis*", en *Revista de Occidente* # 100, septiembre 1989 y Harald Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido*. Trad. de Carlos Fortes. Madrid, Siruela, 1999.

35*Cf.* N. Loraux, "De la amnistía y su contrario", en *op. cit*., *passim*.

36Homero, *Odisea*. I.

37 Arquíloco sentencia en su fr. 116: "Corazón, corazón, si te turban pesares invencibles, ¡arriba!, resístele al contrario ofreciéndole el pecho de frente".

38 J-P. Vernant, *op. cit*., p. 296.

39Lucio Anneo Séneca, Carta XIII, en *Epístolas morales a Lucilio (Libros I-IX)*. Trad. de Ismael Roca Meliá. Barcelona, Gredos, 1993.

40 Pierre Vidal-Naquet, *El cazador negro*. *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Trad. de Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona, Península, 1983.

41Hesíodo, *Trabajos y días*, 764.

42 M. Detienne, *La escritura de Orfeo*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Península, Barcelona, 1990, y *cf.* P. Vidal-Naquet, *op. cit*.

43 L. A. Séneca, *op. cit*.

44 Cfr. Platón, *Fedro.*Trad. de Armando Poratti. Madrid, Akal, 2010.

45 L. A. Séneca, *op. cit*.

46 Homero, *Odisea*. Trad. de José Manuel Pabón. Barcelona, Gredos, 2000, XXI, v. 85;*cf.* M. Detienne y Giulia Sissa, *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Trad. de Elena Goicochea Larramendi. México, Planeta, 1991.

cada día o lo que ocurre un día cotidiano) proviene de ἦμαρ (o ἦμέρα: el día, la estación, la época o el tiempo en general), pero a la vez proviene de φήμη (el rumor, la reputación, las habladurías sin padre u origen): los ἐφημερία son los seres cuya fuerza vital se halla reducida al momento, y en este sentido son ἐφημερία; pero al mismo tiempo son seres sometidos al rumor del lenguaje, y en ese sentido son ἐφημερία -"nosotros oímos tan sólo el rumor y nada sabemos" afirma Homero.47 Por un lado, los hombres son "seres ligados al tiempo: ¿qué es y qué no es? El hombre es el sueño de una sombra",48 seres temporales; por otra parte, el efecto del tiempo sobre lo humano es someterlo a una condición de "fantasmas o sombras ligeras",49 y por ello la de ser "criaturas retóricas, fantasmagóricas, meros nombres sin referente preciso",50 seres de lenguaje51 -aquí puede revisarse todo el juego en la *Odisea* con el nombre de Ὀδυσσεύς-οὔτις-ὀδύσσομαι (Ulises-ninguno-odiar). Ante el "naufragio de identidades" que es el devenir del rumor, sólo el lenguaje mismo puede devolver cierta consistencia a lo humano. Es el poeta, "el agente memorable" (o como se le llama a veces el ἐφημερός 52) –el "obligado a cantar para los amos del momento y la petición del auditorio"53-, el encargado de arrebatar al temporal de murmullos el κλέος (renombre, nombre memorable) de un guerrero o de un político, renombre sometido a la τέχνη πολεμική54físico-política. Toda palabra del poeta será eficaz (κρατός) en este sentido: dará memoria frágil y ser ligero, como el de un murmullo.

---

47 Homero, *Iliada*. Trad. de Emilio Crespo Güemes. Madrid, Gredos, 1991.

48 Píndaro, *Píticas*, en *Odas y fragmentos*. Madrid, Gredos, 1995, VIII, 95-97.

49 Sófocles, *Ayax*, en *Tragedias*. Trad. de Assela Alamillo. Madrid, Gredos, 2000, 125-126

50 Pietro Pucci, "El yo y el otro en el relato de Ulises sobre los Cíclopes", en *Revista de Occidente* # 140, enero 1993, pp. 119-142.

51*Cf.* M. Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*.

52J.-P. Vernant y M. Detienne, *Métis*, citado por Jean-François Lyotard. "La lógica que nos urge. Curso sobre Nietzsche y los sofistas" (sesión del 07/02/1975 [en línea], en http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=92&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%E9dits &langue=1 [Consulta: 11 de julio, 2011]. La traducción inédita es mía) en relación con una referencia al § 345 de *La ciencia jovial* (Trad. de José Jara. Caracas, Monte Avila, 1992) de Nietzsche ("la vida se habría puesto de parte de la apariencia, quiero decir, del error, del engaño, de la simulación, del deslumbramiento, del auto deslumbramiento, y cuando en efecto, por otro lado, la forma más grande de la vida siempre se ha mostrado de parte de los más escrupulosos *politropoi* [multiformes]"), escriben:

"La atropía se opone rigurosamente a la politropía como la inmovilidad, la fijeza al movimiento permanente, aquel que descubre siempre un rostro diferente. El modelo propuesto es el *polutropos*, el hombre con los mil giros rotando cada uno hacia otro rostro. En toda la tradición griega, él plantea un nombre único. [...] Esta inteligencia de pulpo [del multiforme] se manifiesta en particular e dos tipos de hombre: el sofista y el político. [...] Para ciertas miradas, el *polutropos*, como tipo de hombre, parece confundirse con aquel que los líricos llaman el *ephemeros*."

53*Cf.* M. Detienne, *La escritura de Orfeo.*

54 Platón, *República*, II, 347a-d

Son los sofistas, herederos de los poetas y de los trágicos55, quienes en la Grecia antigua, intentaron56"la elaboración de una especie de filosofía técnica, de una teoría general de la *tecne* humana, de su éxito, de su poder".57 Tal "filosofía técnica",58 que trata de pensar primeramente el acontecimiento como *kairós*, se concibe en ellos como un "combate de la *tecne* contra la *physis*", y "a imagen de la lucha oratoria".59 La pretensión de los sofistas es enseñar a los hombres a utilizar técnicamente la μῆτις (astucia).60 Enseñar a utilizar técnicamente esa "astucia de la inteligencia" en el momento y de la manera conveniente para convencer (πειθώ: persuadir, engañar o convencer mediante lo ψεῦδος) en todo enfrentamiento decisivo en el espacio público, en el ἀγορά.61 Mostrando la τέχνη ρετορική como arte de "decir muchas mentiras con apariencia de verdades".62 Pues "... *Ars*,

---

55 Lyotard escribe: "Lo que es importante es que aquí [interpretando la prudencia como "sabiduría en la similitud"] se ve una filiación casi directa de la tragedia con la sofística, y esto no es asombroso porque lo propio de la tragedia griega es efectivamente: los dioses son como Simónides, son mentirosos, mentirosos potenciales, y si ellos dicen una cosa, de cierta manera, ella puede querer decir lo contrario, y eso no es seguro" (*op. cit.*).

56 Aristóteles escribe en su *Retórica* que la retórica es "la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer" (25-26). O el Platón del *Fedro* cuando habla de la psicagogia y afirma que para dominar este arte, además del conocimiento de los tipos de alma de los hombres, debe poseer el conocimiento del "tiempo de hablar y el de abstenerse de hacerlo y discierna la oportunidad de un discurso" (272a). Lo que muestra la constancia en la antigüedad de pensar lo adecuado del caso como característica de la retórica.

57 J.-P. Vernant, *op. cit*., p. 282.

58 La condición de la tecnh y del artesano dentro de la poliς y la política es un lugar agonístico entre los pensadores griegos desde, por lo menos, Homero y Hesíodo. Pierre Vidal-Naquet afirma que "[...] el artesano es el héroe de esta civilización [la griega], pero es un héroe secreto" (*op. cit.*). Citemos dos autores enfrentados en cuanto al papel que la técnica juega en una posible definición de lo humano. El primero es Anaxágoras al postular que "el hombre es el más inteligente de los animales porque tiene manos", al que le responde Aristóteles diciendo que "lo racional, más bien, es decir que el hombre tiene manos porque es el más inteligente" ("Partes de los animales", en *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Trad. de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid, Gredos, 2000, 687a8-9). La mano, la παλάμη (la palma de la mano que coge, que aprehende, y que fabrica), es otro símbolo de las técnicas en Grecia. El héroe de Esquilo, Palamedes, es otra figura de Prometeo. Figura de la μῆτις (astucia), Palamedes es hábil en todos los juegos manuales y de azar. Sus "invenciones no nacen ni de la necesidad ni de la escasez [...] Su inventiva, su fecundidad heurística, llegan a su plenitud en las situaciones difíciles, en los estados de crisis, cuando surge la *aporía*" (M. Detienne. *La escritura de Orfeo*). Inteligencia que encuentra siempre el "recurso adecuado" en situaciones aporéticas. Aristóteles al invertir la fórmula de Anaxágoras pretende naturalizar lo técnico y sus efectos.

59 J.-P. Vernant, *op. cit*., *passim*.

60*Cf*. M. Detienne y J.-P. Vernant. *Metis*

61 Tal sabiduría en muchos autores antiguos se identifica con a totalidad de la sabiduría humana, en descrédito de cierta èpistήmh o ciencia. De este modo se enuncia en el *Sobre el origen de Homero y Hesíodo y el certamen de estos*: "¿Cuál es el fin natural de la sabiduría humana? –Conocer bien las circunstancias y amoldarse a la situación" (170-171).

62 Hesíodo, *Teogonía,* en *op. cit*., 26.

techne, designa la técnica *retórica kat`exochen* [por excelencia]".63 Arte que mostraba la ἀπάτη (ilusión, engañifa) común a lo físico como a lo lógico, "haciendo que el mayor número de las cosas se parezca a lo verdadero" (*Δισσοι λόγοι*).64 Los sofistas y rétores "tienen en sus manos 'la opinión sobre las cosas' y, por tanto, los efectos de las cosas sobre los hombres",65 así la "estructura misma de la palabra sofística" es producir efectos (no sólo sobre el oyente, sino sobre la multitud, sus cuerpos y sus φύσες). El lenguaje retórico "procede por los efectos",66 pero efectos sobre el *kairós* -"el momento sobre el cual es preciso saltar si se quiere ganar"67-, un efecto de alteración de las circunstancias para favorecer al desafortunado. Así define Aristóteles en la *Retórica* la sofística: "convertir el argumento más débil en el de más fuerza".68 Alterar lo que se imponía en un cierto momento. Trabaja sobre las fuerzas siempre convenientes y propicias a modificarse, a artificializarse –porque es imposible hablar de fuerzas naturales. Pero a la vez, en esa enseñanza de la dinámica lógica y πολεμική, muestran la artificialidad técnica del *kairós* –oponiéndose a Platón y a Aristóteles que trataban de pensar las técnicas desde una determinación natural y según necesidades naturales, entendiendo natural por esencial. Lo que descubre el carácter artificial –en el que "el tiempo se sale de quicio"69- y el abandono de todo proceso supuestamente natural. Así es como, según Clément Rosset, los sofistas "han emancipado el artificio, no reconociéndole ya ninguna dependencia con respecto a la naturaleza y, en consecuencia, han organizado un arte de jugar con la sola apariencia que define la 'técnica' (τέχνη) propiamente sofista".70 Con tal afirmación Rosset problematiza ciertas frases de platón en el *Fedro* al respecto de los sofistas y la retórica: "nadie se preocupa en lo más mínimo de la verdad, sino de lo convincente", o "por las apariencias, no por

---

63Friedrich Nietzsche, "Extractos del curso de historia de la elocuencia griega", en *El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*. Trad. de Ambrosio Berasain. Madrid, Taurus, 1974, p. 169

64 O como afirma Platón en el *Fedro* del arte de contradecir o αντιλογική: "para todos los tipos de discurso una sola arte por cuya virtud cualquiera de los potentes en palabra sería capaz de hacer todo semejante a todo y con los medios que pudiere" (261d).

65 F. Nietzsche, *Ibid*, p. 168.

66 J.-F. Lyotard, *op. cit*.

67*Ibid*.

68 Aristóteles, *Retórica*. Trad. de Quintín Racionero. Madrid, Gredos, 2000, II, 1402a24. Es archisabido que entre los sofistas la distinción verdad/falsedad no funcionaba al tratar el lenguaje y sus potencias. La distinción mejor/peor o sano/enfermo es mejor distinción para ellos. El texto paradigmático es el de Protágoras: "Pero uno si puede hacer, creo yo, que quien se forma, con una disposición insana de su alma, opiniones de la misma naturaleza que ella, pueda con una disposición beneficiosa tener las opiniones que a este estado corresponden. Precisamente estas representaciones algunos por su inexperiencia las llaman verdaderas, mientras que yo las llamo mejores que las otras, pero no más verdaderas" (Protágoras, en Platón, *Teeteto*, en *Diálogos V*. Trad. de María I. Santa cruz, Á. Vallejo Campos y N. Luis Cordero. Madrid, Gredos, 2000, 167b).

69 P. Vidal-Naquet, *op. cit.*

70 Clément Rosset, *La anti naturaleza. Elementos para una filosofía trágica.* Trad. de Francisco Calvo Serraller. Madrid, Taurus, 1974.

verdad se convence".71 Y proponiéndose como la tarea propia de su técnica distinguir en la apariencia artificiosa las apariencias favorables de las ingratas, para "favorecer", mediante la técnica, los fainomenoi que permitan "declarar inocente a la historia, al devenir" –pues "Lo que querían principalmente los sofistas era enseñar a los hombres a sentirse como en una habitación clara […]: proclamar la inocencia de la vida humana".72 Con lo que "la retórica se reviste con la forma de la política",73 técnica-política de salvaguarda y producción de lo humano: la πόλις como el espacio de lo humano.

Bibliografía citada y sugerida:

Aristóteles, *Física*. Trad. de Ute Schmidt Osmanczik. México, UNAM, 2005.

Ética nicomáquea. Trad. de J. Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985.

Poética. Trad. de Savador Mas. Madris, Biblioteca nueva, 2006.

Retórica. Trad. de Quintín Racionero. Madrid, Gredos, 2000.

Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*. Trad. de María José Torres Gómez-Pallete. Barcelona, Crítica, 1999.

Jean Bollack, *La Grecia de nadie*. México, Siglo XXI, 1999.

Barbara Cassin, *El efecto sofístico*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2008.

Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Trad. de Juan José Herrera. México, Sexto piso, 2004.

La escritura de Orfeo. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Península, Barcelona, 1990.

M. Detienne y Giulia Sissa, *La vida cotidiana de los dioses griegos*. Trad. de Elena Goicochea Larramendi. México, Planeta, 1991.

Humberto Eco, "Sobre la dificultad de construir un Ars oblivionalis", en *Revista de Occidente* # 100, septiembre 1989.

Esquilo, *Prometeo encadenado*. Trad. de Manuel Fernández-Galiano. Madrid, La nación, 2000.

Juan Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*. Barcelona, El acantilado, 2007.

71Platón, *Fedro*, 272d-e y 260a.

72 C. Rosset, *op. cit.*

73 Aristóteles, *op.cit.*, I, 29.

Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. de Martí Soler. México, siglo XXI, 1990.

Victor Goldschmidt, “Le Probleme de la tragédie d'après Platon”, en *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin, 1970.

Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales*. Curso del semestre de verano, Friburgo 1941. Trad. de Manuel E. Vázquez García. Madrid, Alianza Universidad, 1944.

Hesíodo, *Obras y fragmentos*. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Barcelona, Gredos.

Homero, *Odisea*. Trad. de José Manuel Pabón. Barcelona, Gredos, 2000.

Iliada. Trad. de Emilio Crespo Güemes. Madrid, Gredos, 1991.

Manfred Kerkhoff, *Kairos: exploraciones ocasionales en torno a tiempo y destiempo*. Estados unidos de América, Universidad de Puesto Rico, 1997.

Gorgias de Leontini, *Fragmentos y testimonios*. Trad. José Barrio Gutierrez. Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1980.

Nicole Loraux, “De la amnistía y su contrario”, en Yosef Yerushalmin et al, *Usos del olvido*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

Jean-François Lyotard. “La lógica que nos urge. Curso sobre Nietzsche y los sofistas” (sesión del 07/02/1975 [en línea], en http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=92&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%E9dits&langue=1 [Consulta: 11 de julio, 2011].

Giacomo Marramao, *Kairós. Apología del tiempo oportuno*. Barcelona, Gedisa, 2008.

Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. México, Alianza, 1992.

El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje. Trad. de Ambrosio Berasain. Madrid, Taurus, 1974.

Jean-Pierre Vernant, *El hombre griego*. Trad. de Pedro Bádenas de la Peña, Antonio Bravo García y José Antonio Ochoa Anadón. Madrid, Alianza, 1993.

Mito y pensamiento en la Grecia antigua. Trad. de Juan Diego López Bonillo. Barcelona, Ariel, 1973.

Jackie Pigeaud, Aristóteles. *El hombre de genio y la melancolía*. Barcelona, Quaderns Crema, 1996.

Píndaro, *Odas y fragmentos*. Madrid, Gredos, 1995.

Platón, *República*. Trad. de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero. Madrid, Akal, 2009.

Fedro. Trad. de Armando Poratti. Madrid, Akal, 2010.

Pietro Pucci, "El yo y el otro en el relato de Ulises sobre los Cíclopes", en *Revista de Occidente* # 140, enero 1993.

Jacqueline de Romilly, *Les grands sophistes á l`Athènes de Périclès*. Paris, Editions de Fallois, 1988.

Clément Rosset, *La anti naturaleza. Elementos para una filosofía trágica*. Trad. de Francisco Calvo Serraller. Madrid, Taurus, 1974.

Lucio Anneo Séneca, *Epístolas morales a Lucilio (Libros I-IX)*. Trad. de Ismael Roca Meliá. Barcelona, Gredos, 1993.

Sófocles, *Tragedias*. Trad. de Assela Alamillo. Madrid, Gredos, 2000.

Guadalupe Valencia García, *Entre Cronos y Kairós: Las formas del tiempo sociohistórico*. México, Anthropos-UNAM, 2007.

Pierre Vidal-Naquet, *El cazador negro. Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*. Trad. de Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona, Península, 1983.

Harald Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido*. Trad. de Carlos Fortes. Madrid, Siruela, 1999.

Memoria histórica y acción política. El caso del monumento a la memoria del feminicidio (ensayo)

> La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra […]
>
> W. Benjamin.

El 16 de noviembre de 2009 la Corte Interamericana de Derechos Humanos emitió la sentencia del caso conocido como el caso del "campo algodonero", que trata de "la desaparición y ulterior muerte" de tres jóvenes cuyos cuerpos fueron encontrados en un campo algodonero en Ciudad Juárez el 6 de noviembre de 2001. En ella se considera responsable al Estado mexicano por falta de protección a los derechos humanos de las mujeres.1 Entre las llamadas "medidas de satisfacción" la Corte ordena al estado que "establezca, en consulta con los familiares de las víctimas, un lugar o monumento en memoria de las mismas". Más adelante, la sentencia explica los propósitos que persigue esta medida:

> 471. A criterio del Tribunal, en el presente caso es pertinente que el Estado levante un monumento en memoria de las mujeres víctimas de homicidio por razones de género en Ciudad Juárez, entre ellas las víctimas de este caso, como forma de dignificarlas y como recuerdo del contexto de violencia que padecieron y que el Estado se compromete a evitar en el futuro. El monumento se develará en la misma ceremonia en la que el Estado reconozca públicamente su responsabilidad internacional.2

Conviene observar que la sentencia recomienda al inicio que se establezca "un lugar o monumento", y que más adelante habla sólo de un monumento, pues se trata de distintas formas de producción de la memoria y de su experiencia. La interpretación del Estado tanto como de los demandantes optó por el monumento, cuya construcción no se ha iniciado. Me interesa reflexionar en este caso específico sobre el monumento en sus relaciones con la

---

1 Violaciones a diversos derechos humanos y obligaciones del Estado de conformidad con la Convención Americana sobre Derechos Humanos y la Convención Interamericana para prevenir, Sancionar y erradicar la Violencia contra la Mujer (Belém do Pará).

2 Dirección de Equidad de Género de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, resumen de la sentencia dictada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos respecto al caso "González y otras ("Campo Algodonero") vs. México", de fecha 16 de noviembre de 2009, en www.equidad.scjn.gob.mx/GonzalezyOtras.pdf, consultado el 7 de septiembre de 2011.

memoria histórica y con la acción política, pues me parece que se trata de un caso especialmente problemático. Una primera preocupación surge de considerar que la violencia feminicida se produce y reproduce en Ciudad Juárez, en otras entidades en el país y también a nivel mundial, y que habitualmente un monumento de estas características —en realidad un memorial— por ejemplo en el caso de las víctimas de una guerra, suele erigirse cuando la guerra ya ha terminado, pero no mientras todavía tiene lugar. El monumento del feminicido podría tener el efecto lamentable de presentar públicamente como un hecho consumado algo que se sigue reproduciendo: la violencia extrema de género.

Sin embargo, conviene analizar el caso con mayor detenimiento, entre otras razones, porque que se trata de una las múltiples acciones que las organizaciones civiles, formadas principalmente por la madres y familiares de las víctimas de feminicidio, y quienes se solidarizan con ellos, han llevado a cabo para visibilizar este crimen social y político. Así, podemos preguntarnos por las formas de la memoria que el monumento podría producir, y por sus posibles efectos de visibilización o invisibilización del crimen. Si a continuación recurro para ello a las reflexiones de Nietzsche es porque, a más de un siglo de distancia, parecen tener una extraordinaria actualidad. Nietzsche nos enseña hoy a pensar en el monumento como una tecnología, es decir, como un conjunto de procedimientos de producción de la memoria y del olvido históricos, y además, logra poner en relación la figura del monumento con la historia y con la acción, entendida esta última como la posibilidad invención o innovación en el presente.

En su segunda consideración intempestiva, titulada *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, Nietzsche esbozó tres figuras alegóricas de la historia para ponderar la utilidad y los inconvenientes de la memoria histórica: historia monumental, historia anticuaria e historia crítica. Dichas alegorías hablan de tres actitudes o formas de elaborar el pasado, y a la vez de tres aparatos de producción de la memoria, que se relacionan con la acción de diversas maneras. La agudeza de las reflexiones nietzscheanas le permitió, en el momento de elaborar estas figuras de la historia, especificar una serie de operaciones (formas de producción de la significación y de la experiencia de la memoria), constitutivas de cada una de ellas. En el caso de la historia monumental, Nietzsche pudo determinar estas operaciones analizando el funcionamiento del monumento histórico. Es en este sentido que me interesa actualizar sus reflexiones[3]. Así, respecto a la historia monumental, él consideraba que podía convertirse en motor de la acción, en la medida en que proporcionara modelos o ejemplos a seguir para la innovación en el presente. Fundada en una muy particular "fe en la humanidad", la historia monumental supondría una cierta

3 La reflexiones de Nietzsche, en este sentido, abren además un ámbito interesante para problematizar las distintas formas de la historia monumental que aún se siguen produciendo, entre ellas, los archivos patrimoniales culturales, nacionales o de la humanidad.

creencia en que los "grandes momentos de la historia" siguen siendo vigentes, en su memoria, para producir efectos igualmente grandes en el presente y hacia el futuro. Pero en el peor de los casos, cuando la historia monumental prevaleciera sobre las otras dos formas de la historia (anticuaria y crítica), esta sería capaz de dañar el pasado. Cuando esto sucede, escribió Nietzsche: "segmentos enteros del mismo son olvidados, despreciados, y se deslizan como un flujo ininterrumpido y gris en el que solamente hechos individuales embellecidos emergen como solitarios islotes"4. Y esto es así porque el monumento procede de una manera peculiar: "acerca, generaliza y finalmente iguala cosas que son distintas, atenúa las diferencias de motivos y ocasiones para, en detrimento de las *causae*, presentar el *effectus* como monumental, es decir, como ejemplar y digno de imitación."5

Dibujando así la figura del monumento, Nietzsche nos enseña a entenderla, como decía antes, como una tecnología, es decir, como un conjunto de procedimientos de producción de la memoria histórica y del olvido. Entre estos procedimientos me interesa contar:

a) La constitución de objetos de la memoria histórica y su postulación como casos ejemplares o modélicos, y la consiguiente constitución de objetos del olvido por carecer de dicho carácter ejemplar.

b) La omisión de la singularidad del acontecimiento, esto que él llama "las diferencias de motivos y ocasiones" en las cuales el acontecimiento histórico tiene lugar, y que pueden entenderse como su genealogía (sus condiciones de emergencia).

c) La hiperbolización del sentido, que es lo que permite presentar un hecho histórico como ejemplar. A esto Nietzsche le suma un cierto "embellecimiento" de eso que se presenta como ejemplar.

Volvamos al caso que nos ocupa tomando en cuenta los procedimientos de la figura del monumento como Nietzsche nos invita a pensarlo. Habría que subrayar que aquí, cuando la corte ordena que el Estado mexicano erija un monumento a la memoria de las víctimas del feminicidio, dicho monumento funcionaría de manera negativa, o si se prefiere, irónica. No se trata ahora de lo que conviene recordar en el sentido de una "gran obra" como en la caracterización Nietzscheana, se trata de lo que no se debe olvidar, de un deber de memoria para evitar que algo se repita: este "algo" es un crimen político, la violencia extrema de género. Se espera del monumento, como dice la sentencia, que funcione como una acción de justicia en un triple sentido: el reconocimiento público, internacional, de la responsabilidad del estado; la dignificación de la memoria de las víctimas; y la memoria

4 Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida,* EDAF, Madrid, 2000, p. 55.
5 Nietzsche, F., *Ibid.,* p. 54.

histórica del "contexto de violencia" que deberá evitarse en lo sucesivo. ¿Cómo se relaciona en este caso particular la memoria histórica con la figura del monumento en su forma irónica? ¿Cómo con la justicia y la acción?

Acción y justicia

El significado (uso) más común del término "monumento" en castellano lo define como cualquier tipo de edificación, escultura o documento que, o bien se erige para conmemorar algo o bien se constituye como fuente histórica[6]. Siguiendo a F. Choay, en la genealogía del término "monumento histórico", la relación entre estos objetos del archivo público de la historia y un pasado consumado se habría establecido desde el momento en que Occidente decidiera que ciertas ruinas de la antigüedad merecían ser preservadas por su "valor histórico" tanto como por su "valor artístico"[7]. Y, como sabemos, las decisiones sobre eso que se denomina el valor histórico de un objeto o documento siempre han sido institucionalizadas, en otros términos, el monumento ha servido, históricamente, a los intereses de las fuerzas hegemónicas. Frente a esto, resulta interesante que se obligue al Estado mexicano a erigir un monumento a la memoria de las víctimas de un crimen del cual se inculpa al propio Estado. Se trata, como decía, de un ejercicio irónico, o bien de un ejercicio de expropiación de los procedimientos estatales, identitarios, de producción de la memoria, que pone en cuestión estos mismos procedimientos obligando al Estado a hacer visible públicamente eso que quiere invisibilizar en el presente y hacia el futuro.

Así pensado, como ejercicio de expropiación de la memoria histórica, este monumento podría, en efecto, considerarse un acto de justicia. Habría que insistir en que, desde el punto de vista de las madres, familiares y defensores de las víctimas, la demanda de su dignificación es legítima. Tanto más, cuanto que el discurso de las autoridades, como es bien sabido, las ha culpabilizado de sus propios asesinatos recurriendo a los estereotipos más aberrantes: "su hija no está desaparecida, seguramente está con el novio o con sus amigos", o bien "seguramente era prostituta". Así, si el monumento es un monumento a la memoria de las víctimas de feminicido, su develación en el marco del reconocimiento público de la responsabilidad del Estado, y el propio reconocimiento de los casos particulares como feminicidios podría constituir efectivamente una medida de satisfacción para las madres y familiares de las víctimas. Visibilizaría tanto los crímenes que constituyen los asesinatos en cuanto tales como el crimen social previo que los hace invisibles, puesto que las vidas de las

---

6 Monumento (Del lat. "monuméntum", deriv. de "monere", avisar) 1. Cualquier construcción arquitectónica o escultórica, como obelisco, estatua, etc., que se erige para conmemorar algo o decorar un lugar. Se llaman también "monumentos" las construcciones de cualquier clase, de valor artístico, histórico o arqueológico.

7 Choay sitúa la invención del monumento histórico en Cuattrocento italiano, cuando una cierta mirada "distanciada y estetizante" metamorfosea las ruinas de la antigüedad en objetos de la reflexión y de la contemplación. *Cfr*. Choay, Françoise, *Alegoría del patrimonio,* G. Gili, p.35

víctimas, políticamente, eran igualmente invisibles. Siguiendo a J. Butler, nuestras sociedades producen "vidas que no califican como tales", vidas cuya pérdida no es lamentable.8

Producción de la memoria

Sin embargo, el ejercicio de apropiación implica, a mi modo de ver, ciertos riesgos para la memoria y para la acción. Si todo monumento opera mediante los procedimientos que Nietzsche señalaba, encuentro cuando menos tres riesgos.

El primero tiene que ver con la constitución de los objetos de la memoria. El monumento no preserva determinados "hechos históricos" del archivo de la historia, sino que los produce como tales. El primer efecto de esta tecnología es entonces la instauración de una temporalidad específica, la elaboración de un pasado consumado. En el caso del "monumento del feminicidio" este efecto me parece particularmente grave, pues, como decía más arriba, los asesinatos de niñas, adolescentes y mujeres continúan produciéndose y reproduciéndose, en Ciudad Juárez y en otros estados de la República, e incluso a nivel mundial, según sostienen distintas pensadoras y activistas que trabajan sobre la violencia extrema de género.9. Uno de los efectos más peligrosos de la orden y de su cumplimiento podría ser la constitución del crimen en un objeto de la memoria o del pasado, en el mismo momento en se sigue asesinando a niñas y mujeres.

El segundo riesgo se relaciona con la operación de inclusión y exclusión propia del monumento. Encuentro en este caso específico el riesgo evidente de una doble exclusión. La sentencia dicta que el monumento debe ser un monumento a "las mujeres víctimas de homicidio por razones de género en Ciudad Juárez".1011 El Estado, sin embargo, ha

---

8 *Cfr.* Butler, J. "Introduction. Precarious life, grievable life" en *Frames of War. When is Life Grievable,* Verso, Nueva York, 2010, pp. 1-32.

9 *Cfr.*Russel, Diana E. y Roberta Harmess, *Feminicidio. Una perspectiva global,* Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 2006.

10 El inciso118 de la sentencia dice: "De la información aportada por las partes, la Corte observa que no existen datos claros sobre la cifra exacta de homicidios de mujeres en Ciudad Juárez a partir del año 1993. Diversos informes indican cifras que oscilan entre 260 y 370 mujeres entre 1993 y 2009. Por su parte, el Estado remitió prueba según la cual hasta el año 2001 se habían registrado 264 homicidios de mujeres y hasta el 2003, 328. Según la misma prueba, para el año 2005 los homicidios de mujeres ascendían a 379. Al respecto, el Observatorio Ciudadano señaló que "difícilmente se podría considerar como confiable esta cifra, debido a la ya documentada inconsistencia en la conformación de expedientes, investigaciones y proceso de auditoría emprendido por la PGR, contrastado además con la información que aportaron el Colegio de la Frontera Norte y la Comisionada para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, de la Secretaría de Gobernación, que hablan de 442 mujeres asesinadas". Dirección de Equidad de Género de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, *op. cit*.

declarado que pretende incluir sólo los tres nombres de las víctimas que fueron encontradas en el "campo algodonero" (no es claro si se refiere a las víctimas que contempla la sentencia o también a las que por razones "procedimentales" no fueron incluidas). Si el Estado reduce así su reconocimiento de responsabilidad, excluiría de la memoria del feminicidio pasado los nombres de los cientos de víctimas registradas en Juárez. Pero además hay que subrayar que el feminicidio es un fenómeno global. Convertir los feminicidios de Juárez en un caso ejemplar podría invisibilizar las dimensiones del crimen.

El tercer riesgo se relaciona con lo que Nietzsche llama la "atenuación de los motivos y ocasiones", o bien la presentación del "hecho histórico" como un puro efecto. La violencia de género, en todas sus formas, se ha pensado como efecto de un crimen constitutivo de lo social, reforzado cotidianamente desde hace siglos por nuestra civilización: la producción de la diferencia de género como máquina bipolar o heterosexual, jerárquica o patriarcal, que se hace pasar por "natural", y que produce figuras subjetivas (hombres y mujeres), cuyas acciones son colocadas repetitivamente en posiciones de sometimiento y dominación. El feminicidio se ha pensado como la forma más extrema de esta violencia, producida por un aparato social.12 Dicho aparato está constituido por diversos procedimientos, discursivos y no discursivos, de exclusión, y es en realidad lo que la sentencia llama "el contexto de violencia en que vivieron las víctimas". La tecnología del monumento podría invisibilizar u olvidar estos procedimientos de exclusión, es decir, podría invisibilizar precisamente eso que no se debe olvidar, ese "contexto de violencia", que es de la división jerárquica del género.

Por otra parte, convendría recordar que el monumento es en primer lugar monumento de sí mismo y que guarda los procedimientos de su construcción tanto como los procedimientos de producción de la memoria que él se ponen continuamente en marcha. Desde una lectura estético-política que lograra interrogar y analizar estos procedimientos, podríamos pensarlo, a futuro y en caso de ser efectivamente construido, como el *síntoma* de un malestar social. Síntoma que permanecería ahí en la materialidad del objeto producido, y que una lectura crítica debería someter a interrogación. ¿Cómo se construyó el monumento?, ¿de qué es monumento?, ¿por qué se erigió en ese lugar, en ese momento?, ¿en qué circunstancias?, ¿a qué intereses respondió su construcción?, ¿quién lo diseñó?, ¿por qué tiene esa forma, esa leyenda, esos nombres?, ¿qué nos obliga a recordar?, ¿por qué se

---

11 Y el inciso 472 de la misma: "En vista de que el monumento se refiere a más personas que las consideradas víctimas en este caso, la decisión del tipo de monumento corresponderá a las autoridades públicas, quienes consultarán el parecer de las organizaciones de la sociedad civil a través de un procedimiento público y abierto, en el que se incluirá a las organizaciones que representaron a las víctimas del presente caso."

12 Cfr. Martínez de la Escalera, A. M. [comp., ed. y prólogo], *Feminicidio: actas de denuncia y controversia,* PUEG, UNAM, México 2010.

decidió recordar precisamente eso?, etc. Las interrogaciones críticas siempre deben ser específicas y, bien formuladas, tienen la capacidad de restituir al acontecimiento histórico las condiciones de su emergencia. En este caso se trataría del contexto de violencia de género que constituye el territorio de lo social. Si el ámbito de lo político es el espacio de la acción, entendida como producción de nuevas relaciones entre la multiplicidad de los individuos, como quiso Arendt, el monumento sólo puede conducir a la acción si se lo somete a este ejercicio crítico o de cuestionamiento. Hacia ejercicios de este tipo apuntaba también Benjamin. El epígrafe, tomado de una de sus *Tesis de filosofía de la historia* nos invita a pensar el "estado de excepción" en que vivimos como la norma. ¿Acaso no es necesario pensar la violencia de género de esta manera?

Erika Lindig Cisneros

Bibliografía citada y sugerida:

ARENDT, Hannah. *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 2005.

BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos,* México, Itaca/UACM, 2008.

BUTLER, Judith. "Introduction. Precarious Life, Grievable Life" en *Frames of War. When is Life Grievable,* Verso, Nueva York, 2010.

CHOAY, Françoise, *Alegoría del patrimonio,* Barcelona, G. Gili, 2007.

Dirección de Equidad de Género de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, resumen de la sentencia dictada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos respecto al caso "González y otras ("Campo Algodonero") vs. México", de fecha 16 de noviembre de 2009, en www.equidad.scjn.gob.mx/GonzalezyOtras.pdf, consultado el 7 de septiembre de 2011.

GUTIÉRREZ, Griselda [Coord.], *Violencia sexista. Algunas claves para la comprensión del feminicidio en Ciudad Juárez,* México, PUEG y FFyL, UNAM, 2004.

KOSELLECK, Reinhart, Javier FERNÁNDEZ y Juan Francisco FUENTES, "Historia conceptual, memoria e identidad (I). Entrevista a Reinhart Koselleck", en *Revista de libros, números 111 y 112,* http://www.revistadelibros.com/articulo_completo.php?art=2795 y http://www.revistadelibros.com/articulo_completo.php?art=3553.

MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María, *Feminicidio: actas de denuncia y controversia,* México, PUEG, UNAM, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida,* Madrid, EDAF, 2000.

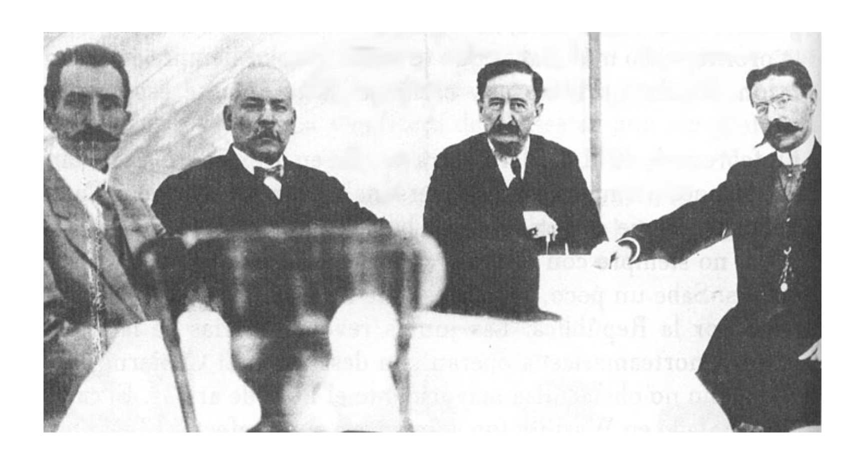
RUSSELL, Diana E. y Roberta A. HARMES [Eds.] *Feminicidio: una perspectiva global,* México, CEIICH, UNAM, 2006.

Movimiento (ensayo)

> Pues no sólo no estoy seguro, y no lo estoy jamás, de tener razón en dar este paso, sino que no estoy seguro de ver con toda claridad lo que me resuelve a darlo. Quizás porque empezaba un poco demasiado a saber no adónde iba, sino dónde estaba, no dónde había llegado sino dónde me había parado.
>
> Jacques Derrida, "El tiempo de una tesis: puntuaciones"

El 21 de mayo de 1911, unos días antes de que Porfirio Díaz dirigiese a la H. Cámara de Diputados de la nación una carta en la que dimitía "sin reserva el encargo de Presidente Constitucional de la República", se sentaron en la mesa de negociación emplazada en el edificio de la Aduana Fronteriza de Ciudad Juárez, Chihuahua, un representante del gobierno de Díaz y tres representantes de la revolución para firmar los llamados "Tratados de Ciudad Juárez". En este breve documento, las dos fuerzas en conflicto se proponían buscar "el modo de hacer cesar las hostilidades en todo el territorio nacional", así como dar "los pasos necesarios para restablecer y garantizar la paz y el orden públicos". En la imagen que captura este fugaz encuentro en Ciudad Juárez podemos ver posando para la cámara a Francisco S. Carvajal, representante del gobierno de Díaz, y a Francisco Vázquez Gómez, Francisco I. Madero (padre) y José María Pino Suárez, representantes del movimiento revolucionario en México.

Como para marcar la distancia que separa este lugar de la agitación revolucionaria y del campo de batalla, vemos a estos cuatro personajes tranquilamente sentados en torno a la mesa. Cada uno ocupa su lugar en este escenario íntimo y cerrado, y entre ellos no parece haber más distancia que la que marcan las sillas. Ninguna referencia a la guerra que se libraba en Chihuahua y en algunos puntos de la República Mexicana ha entrado en el cuadro: todos visten trajes civiles y, sobre una mesa cubierta con un mantel blanco, descansa un bombín que bien podría pertenecer a cualquiera de ellos. En la imagen no se alcanza a ver el documento que produciría este encuentro entre maderistas y porfiristas, y tampoco es posible determinar si la fotografía es anterior a su escritura o posterior a su firma.



(Ciudad Juárez, 1911. Fotografía de Homer Scott)

Fuera de estos elementos presentes en la fotografía, no deja de llamar la atención uno que, si bien se encuentra también en la imagen, la desacomoda al presentarse como la marca de una ausencia. Se trata de la silla vacía que aparece en el primer plano de la fotografía. De acuerdo con los relatos de la época, nadie más participó en estas negociaciones, así que la silla podría en realidad no ser de nadie. No obstante, por improbable que parezca, no podemos dejar de pensar que este espacio vacío parecería ser la del fotógrafo (Homer Scott, en este caso),1 que ha abandonado momentáneamente su lugar para capturar el momento y dar fe del suceso. Resulta más plausible pensar que la silla vacía es el lugar que ha dejado alguno de los personajes fotografiados para acomodarse en torno a la mesa y completar el cuadro de la historia. Al margen de estas dos posibles explicaciones, lo que esta imagen nos revela es el momento en que el movimiento revolucionario, constituido ahora como el partido del orden, no sólo controla la mesa, sino que tiene el poder para sentar al adversario en ella y fijar los términos de una nueva política.

Las vicisitudes de la historia contemporánea y, particularmente, de la Revolución Mexicana, nos mostrarán a partir de este momento una estructura centrada en la mesa o en la silla (según sea el caso) y a una serie de actores desfilando en torno a estos objetos, mismos que ocuparán de manera pasajera. La imagen más conocida es, sin duda, la que

1 Fotografía de Homer Scott (Scott Photo Company), dentro de la colección Aultman en la Biblioteca Pública de El Paso, Texas. (Agradezco a Pedro Siller de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez por haberme mostrado esta imagen, por haberme dado importantes detalles de la misma y por haberme dado a conocer el texto de Guiseppe Garibaldi, *A Toast to Rebellion*, fundamental para entender el contraste entre la *kinesis* del movimiento político-social y la *stasis* de la mesa de negociación).

muestra a Francisco Villa sentado en la silla presidencial en 1914.2 Pero más allá de los cuatro actores capturados el 21 de mayo en Ciudad Juárez, la silla vacía frente a la mesa desacomoda el escenario de la política al introducir la marca de una ausencia. Esta ausencia, podríamos agregar, es la del movimiento. La silla vacía que aparece en el primer plano de la imagen mostraría el lugar que el movimiento revolucionario ocupa *fuera* de la mesa. Las memorias de Guiseppe Garibaldi, combatiente extranjero en México durante la Revolución, documentan con claridad el contraste entre un movimiento que se encuentra a distancia de la mesa y las palabras de los políticos proferidas en la misma:

> Ninguna tropa custodiaba la tienda, pero algunos guardias estaban estacionados cerca y a la mano. En nuestras trincheras veíamos la escena con un sabor amargo en la boca y un sentimiento de opresión en el corazón. Cuando los políticos empiezan a hablar, las cabezas de los soldados se inquietan [mi traducción].3

Contra lo que se podría suponer, el instante capturado por la cámara de Scott no es coyuntural. La mesa representa, más bien, una tecnología política que, durante el siglo XX, ha definido de manera persistente el espacio del estado y su relación con los movimientos sociales, populares o de masas. Por esta razón, pensar el movimiento político resulta particularmente difícil, ya que, desde el emplazamiento privilegiado de la política de estado, del movimiento sólo conocemos sus efectos realizativos (i.e. su performatividad) y su ausencia. El movimiento, por su parte, desaparece en el momento en que algunos (sólo algunos) individuos se sientan a la mesa y se convierten en sujetos de *su* política. No obstante, y a pesar de la dificultad para acercarse a aquello que estaría *fuera* de la mesa, a partir de la década de los sesenta encontramos una serie de esfuerzos por pensar precisamente eso que no sólo no ha podido ser pensado sino que ha sido excluido del pensamiento y del espacio de la política: el movimiento.4 Si bien los escritos de Derrida, los

---

2 Sin duda, la imagen más famosa de este *desfile* nos muestra a Francisco Villa, junto a Emiliano Zapata, sentado en la silla presidencial el 6 de diciembre de 1914. Se cuenta que Zapata se rehusó a sentarse y ser fotografiado, argumentando que la silla estaba embrujada y podía volver malas a las personas buenas.

3 *Cf.* Guiseppe Garibald, *A Toast to Rebellion*, p. 284. Aunque estas palabras de Garibaldi no son exactamente las que se escucharían el día en que se firmó el acuerdo entre porfiristas y maderistas, muestran con claridad el contraste entre las negociaciones políticas y la guerra revolucionaria. En el original se lee lo siguiente: "No troops guarded the tent, but a number of attendants were stationed at a short distance within easy call. In our trenches we viewed the scene with a bitter taste in our mouths and a sinking feeling in our hearts. When politicians start talking, soldiers become uneasy in their minds" (p. 280-288).

4 Las primeras elaboraciones sistemáticas en torno a la noción de movimiento no provienen de la política, sino de la física. Sin lugar a dudas, nuestra modernidad está marcada por el movimiento, su práctica y su estudio: los tipos móviles de metal introducidos por Gutenberg, los descubrimientos de William Harvey sobre la circulación de la sangre y el funcionamiento del corazón, las revoluciones científicas de Copérnico y Galileo, las leyes del movimiento de Newton, etc. La noción de movimiento, como sabemos desde la tercera ley de

de Foucault o los que realizaron conjuntamente Deleuze y Guattari nos acercarían por vía del postestructuralismo a este espacio de reflexión, nos interesa, sin abandonarlos del todo, centrarnos en otros dos autores cuyas reflexiones en torno a la noción de movimiento nos podrían orientar respecto al tema. Nos referimos a Giorgio Agamben y Alain Badiou.

La noción de movimiento, comenta Giorgio Agamben, 5 es recurrente en el pensamiento de la política contemporánea. Se trata, nos dice, de una palabra que todos parecemos entender, pero que, sin embargo, nadie define. Esta indefinición del término le produce a este autor un cierto desasosiego: "Mi malestar", escribe, "proviene del hecho de que por primera vez me he dado cuenta de que esta palabra nunca fue definida por aquellos que la usaron". Por esta razón, dice Agamben, no es posible dejar este concepto indefinido, ya que compromete nuestras opciones y nuestras estrategias políticas.

Presentado como el preludio para investigaciones futuras, con este breve escrito Agamben inaugura una modesta arqueología del movimiento. El término, comenta, sólo adquiere "un sentido técnicamente relevante" durante la Revolución de Julio de 1830 en Francia, cuando emerge estratégicamente para definir al partido opuesto al "partido del orden" (*partie du l'ordre*); esto es, el "partido del movimiento" (*partie du mouvement*). Sin embargo, no es sino hasta 1850 que encontramos, con la aparición de *La historia del movimiento social en Francia* de Lorenz von Stein, la primera elaboración sobre la función de este término. Aquí, en contraposición dialéctica con el concepto de Estado, nos encontramos con la idea de movimiento social. Desde entonces, el Estado es y será entendido como el elemento estático y legal mientras que el movimiento es y será visto como la expresión de las fuerzas dinámicas de la sociedad. Un siglo más tarde, en *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Hannah Arendt muestra cómo en el los periodos inmediatamente anterior y posterior a la Primera Guerra Mundial se revitalizan tanto el concepto como el fenómeno de movimiento. Sin embargo, apunta Agamben, tampoco Arendt emprende una formulación teórica sobre la noción de movimiento, limitándose únicamente a señalar este hecho. La única elaboración teórica que tenemos sobre el

---

Newton, quedó irrevocablemente ligado a su opuesto: "con toda acción ocurre siempre una reacción igual y contraria: o sea, las acciones mutuas de dos cuerpos siempre son iguales y dirigidas en sentido opuesto".[A partir del siglo XIX, impulsado por la revolución industrial, el movimiento se volvió la medida del orden social y político: en París, por ejemplo, se saca los cementerios de la ciudad para garantizar la vida y el movimiento en la metrópoli; las barricadas, que permiten detener los ritmos de producción capitalista, son exorcizadas por la ampliación de avenidas, como claramente lo vemos, por un lado, en *La comuna de París* de Marx y, por el otro, en los proyectos de renovación urbana de Haussman, etc.

5 *Cf.* Giorgio Agamben, "Movimiento", s/p. El texto de Agamben se encuentra en línea. Por la información contenida en este texto digital, se trata de una intervención pública del autor llevada a cabo el 26 de enero de 2007. Así mismo, el texto dice estar traducido por Pablo A [sic.] y haber aparecido originalmente en http://traidores.org/pablo.

movimiento se encuentra veinte años antes en un escrito que, de alguna manera, avergüenza a este autor. Se trata del conocido ensayo de Carl Schmitt "Estado, movimiento, pueblo" (1933).

Para Schmitt, la unidad política del Reich Nazista está dada por la articulación y simultánea diferenciación de tres elementos: el estado, el movimiento y el pueblo. La constitución del Estado, afirma, coincide con la pérdida de la naturaleza política del pueblo; esto es, en el momento en que el pueblo deviene impolítico. Este devenir impolítico, no obstante, se da cuando el pueblo entra dentro de la protección y el control del movimiento. Para Agamben, esta función del movimiento tiene dos implicaciones insoslayables. Primero, la clausura del principio básico de democracia popular: "La democracia termina cuando el movimiento emerge". Y segundo, la transformación del pueblo, entendido como cuerpo político constitutivo, en lo que Foucault denominó "población".6

Agamben considera que una definición clara de movimiento nos evitaría caer en las "aporías amenazantes" a las que nos lleva el pensamiento de Schmitt: por un lado, la sujeción absoluta del pueblo a la biopolítica y, por el otro, la definición de un enemigo como razón de ser del pueblo. Así, la energía necesaria para que un movimiento se constituya como tal no proviene del cuerpo impolítico del pueblo, sino de su cesura o división interna. En una palabra, para Schmitt el movimiento sólo puede encontrar su propia politicidad con la emergencia de un enemigo dentro del pueblo. Sobra decirlo, pero cuando se articula este poder biológico con el enemigo del pueblo surge entonces el racismo.7

Malestar y vergüenza es lo que Agamben siente ante la indefinición y la ausencia de forma de una noción que considera de vital importancia para las políticas de oposición: malestar, por utilizar y haber utilizado el término sin rigor conceptual; vergüenza, al constatar que ha sido el 'enemigo' (i.e. Carl Schmitt) el único que se ha tomado la molestia de definirlo. Pero también hay una cierta ansiedad en sus reflexiones, ya que le resulta innegable constatar que tanto las tradiciones revolucionarias de la Izquierda como las del Fascismo concuerdan con las premisas básicas que se desprenden de las fuerzas ciegas del movimiento. Buscando consuelo y apoyo lejos de la obra de Karl Schmitt, Agamben vuelve sobre el concepto aristotélico de *kinesis*. Más que el paso de la potencia al acto, Aristóteles define el movimiento como el acto de la potencia en tanto potencia; esto es, como un acto

6 La noción de "población" resulta fundamental para pensar la biopolítica o biopoder en Michel Foucault. El texto clave corresponde con el curso que dictó entre 1977 y 1978, *Seguridad, territorio, población*.

7 El curso de 1975-1976, publicado en español por el Fondo de Cultura Económica bajo el título *"Defender la sociedad"* trata, sobre todo hacia el final, precisamente sobre la articulación entre biopoder y racismo, dedicando algunas importantes y agudas reflexiones al tema del nazismo.

imperfecto, sin terminar, sin *telos*, sin obra. Para Agamben, hablar de movimiento no implica sólo aludir a su carencia constitutiva, sino volver sobre la ausencia de obra como algo central al movimiento. "Esto", escribe hacia el final del texto, "expresa la imposibilidad de un *telos* y un *ergon* para la política. El movimiento es la indefinición y la imperfección de toda política. Siempre deja un residuo".8

En resumen, aunque Agamben busca en un primer momento exorcizar ese malestar que le provoca la informidad constitutiva del movimiento mediante su definición, termina reconociendo el hecho de que el movimiento no le suministra a la política su sentido sino algo que, volviendo sobre el diccionario de Bataille, podríamos llamar sus *usos*. No obstante, el movimiento de esta reflexión sobre el movimiento lleva a Agamben a un callejón sin salida, a una paradoja y a un improductivo juego de palabras en donde nos muestra cómo el movimiento siempre se encuentra en una relación de exceso o de carencia con respecto a sí mismo. "El movimiento", concluye, "es aquello que si es/está, es/está como si no fuera/estuviera" y también aquello que "si no es/está, es/está como si fuera/estuviera".9 El movimiento se localizaría, entonces, en esa diagonal o espacio gris e indeterminado que lo puede llevar hacia el exceso, en cuyo caso desaparece, o hacia su deficiencia, que es en donde lo podemos presenciar. En resumen, Agamben no lleva al movimiento hacia ninguna parte, sino que lo mira con estupor. Más que definirlo o informarlo, lo atrapa (quedando él mismo atrapado) en la lógica de su propia naturaleza paradójica.

Alain Badiou, por el contrario, lleva al movimiento en otra dirección y aclara, en cierta medida, esa indeterminación que paraliza a Agamben. En dos conferencias dictadas en Argentina en el 2000 y agrupadas bajo el título "Movimiento social y representación política",10 Badiou también considera el movimiento como una condición necesaria para

---

8 Este 'residuo' del que habla Agamben es el que definiría el *acontecimiento* en Alain Badiou: "cuando hay un verdadero movimiento", comenta el autor, "hay algo que no pudo ser previsto. Algo que no fue organizado. Algo que es más que lo que se previó y se organizó. Y en muchos casos, inclusive algo absolutamente inesperado. Ese elemento es el que yo voy a llamar acontecimiento. Algo que no está dentro de la lógica de la situación. Algo que está de más, o más allá. Algo que incluye un elemento de sorpresa. Y un verdadero movimiento es un acontecimiento en este sentido [...] En todos los casos [movimientos obreros, de jóvenes, de mujeres, de inmigrantes] existe este elemento suplementario, que hace que algo vaya más allá del grupo involucrado y que ese algo se dirija a todos". *Cf.* Alain Badiou, "Movimiento social y representación política", s/p. Estas reflexiones fueron expuestas por el autor en dos conferencias dictadas en Argentina los días 24 y 25 de abril del 2000. Las conferencias fueron recogidas y transcritas por el grupo *acontecimiento*, y publicadas en los números 19 y 20 de la revista *acontecimiento*.

9 *Idem*.

10 *Cf.* Alain Badiou, "Movimiento social y representación política", s/p. Estas reflexiones fueron expuestas por el autor en dos conferencias dictadas en Argentina los días 24 y 25 de abril del 2000. Las conferencias fueron recogidas y transcritas por el grupo *acontecimiento*, y publicadas en los números 19 y 20 de la revista *acontecimiento*.

toda política. No obstante, en lugar de hablar, como lo hace Schmitt, de la despolitización del pueblo mediante el movimiento, Badiou le devuelve el movimiento a las masas populares excluidas.11 Con esto, desplaza el centro de gravedad de la política al espacio de lo informe y lo libera de la única dirección (o *telos*) que le asignó la política en el siglo XX: el poder del Estado. Así, lo que nos encontramos no es al movimiento como intermediario entre el Estado y el pueblo, sino como la fuerza empuja distintas formas de organización social.

A lo largo del siglo XX, argumenta Badiou en estas mismas conferencias, los movimientos sociales fueron representados frente al Estado por distintos partidos políticos. Como mediadores entre el Estado y el movimiento, los partidos representaron al movimiento y lo llevaron en dirección al Estado o hacia su conquista. En el primer caso se trató de partidos representativos; en el segundo, de partidos revolucionarios. Pero para Badiou la política de partidos ha llegado a su fin. Esto no quiere decir, claro, que los partidos hayan desaparecido o que desaparecerán pronto. Lo que implica es que las políticas de emancipación ya no pueden referirse hoy en día a este modelo de representación. ¿Cómo podemos pensar entonces el movimiento de la política y la política del movimiento cuando se *disuelve* la noción de partido y cuando se renuncia estratégicamente a la tentación del poder del Estado? Siguiendo a Badiou, esto implica pensar el movimiento como una acción colectiva que obedece a dos condiciones: su naturaleza disruptiva (o 'interruptiva') y su marcha hacia la igualdad. En palabras de Badiou, "un movimiento, grande o pequeño, es algo que interrumpe el curso común de las cosas, y es algo que propone que vayamos hacia la igualdad".12

Visto el modelo de representación de Badiou de otra manera, podemos afirmar que la marcada acumulación de contradicciones y de tendencias heterogéneas que atraviesan el cuerpo social se condensan en torno a una serie de demandas que representan la fuerza del movimiento, sea éste social, político o cultural: la demandas del proletariado, de los indígenas, de los oprimidos, de los excluidos, de los chicanos, de las mujeres, de los indignados, de los homosexuales, de los migrantes, de los ecologistas o de cualquier víctima.

---

11 Para Badiou no se trata, como en Schmitt, de la tripartición de la unidad política entendida como la articulación y diferenciación entre el Estado, el movimiento y el pueblo, sino de la relación que en el siglo XX se dio entre el Estado, el partido y el movimiento. La razón que explica por qué tanto los movimientos de derecha como de izquierda concordaran en el mismo punto no se encuentra en el movimiento, sino en el deseo de los partidos opositores por hacerse del poder del Estado: "El partido es el intermediario entre el movimiento y el Estado. Puede representar al movimiento en dirección al Estado, o dirige al movimiento para apoderarse del Estado. En el primer caso, el partido es representativo. En la segunda concepción, el partido es revolucionario. Pero en ambos casos el partido ocupa o funciona como mediación entre el movimiento y el Estado" (s/p).

12 *Ibid.*, s/p.

La suspensión del movimiento, que equivale a la suspensión de la política, sucede precisamente cuando el partido *toma* estas demandas y las *separa* del movimiento o cuando el movimiento busca únicamente, mediante estas demandas, su propia reivindicación.13 Imaginar una política sin partidos y a distancia del Estado querría decir que la emancipación y la igualdad ya no pueden ser pensadas en términos de representación. Radicalizando esta hipótesis, podríamos afirmar que el movimiento debe ser liberado de toda representación. Ya no se trataría, por ejemplo, de elaborar una nueva teoría del sujeto, sino de pensar en una teoría de los predicados y de los efectos políticos. Más que detener el análisis en los actores y sus demandas, es necesario seguir sus acciones. Pensar la política sin representación implica un movimiento permanente hacia el no-sujeto, un movimiento que, en nuestros tiempos, encuentra una de sus formulaciones más radicales en el uso estratégico de las identidades.14

Aunque Badiou propone la necesidad de cambiar la relación entre movimiento y política, lo que en realidad hace es acercar el movimiento a la noción de lo informe para repensar la política en un momento de crisis. Si, como argumenta Badiou, a lo largo del siglo XX la lógica del poder del Estado y de la representación de los partidos le asignó una forma objetiva a la política (un 'traje matemático', diría Bataille), la categoría de movimiento nos permitiría ahora "hablar directamente de la capacidad política de la gente, y de cómo se organiza esta capacidad".15 Repensar el movimiento en esta dirección no sólo implica pensar en la interrupción del estado de una situación y en las políticas de emancipación social; implica también pensar el movimiento social con respecto a otras cosas: su propia debilidad, el arte y la creación, y la paciencia.

---

13 *Cf.* Alain Badiou, "Movimiento social y representación política", s/p. En la primera conferencia (24 de abril del 2000), el autor habla de la crisis del siglo XX, haciendo referencia no a la política, sino a la idea de partido. Cito *in extenso*:

El partido es el intermediario entre el movimiento y el Estado. Puede representar al movimiento en dirección al Estado, o dirige al movimiento para apoderarse del Estado. En el primer caso, el partido es representativo. En la segunda concepción el partido es revolucionario. Pero en ambos casos el partido ocupa o funciona como mediación entre el movimiento y el Estado.

Esta fue una idea muy fuerte y dominó la política durante el siglo XX. En el fondo, es una teoría del sujeto político. La idea es que el movimiento en sí mismo no puede ser un sujeto político. El movimiento es el punto de partida de una política, pero es necesario construir un sujeto político particular que represente el poder del movimiento. Y a eso se le llamó partido (s/p).

14 Es importante señalar aquí que el uso estratégico de identidades busca reivindicar contra un poder exterior una serie de derechos propios no reconocidos. Sus luchas son, en este sentido, particulares e interesadas. No obstante, resulta innegable que estas luchas suelen liberar un exceso de significación que las supera. En este caso, nos encontramos con verdaderos movimientos de emancipación; esto es, movimientos que liberan un suplemento que, yendo más allá de los intereses del grupo, se dirigen a todos.

15 A. Badiou, *op. cit.*, s/p.

Las resistencias locales o microfísicas que desarrollan los movimientos y que les impiden constituirse en estados se encuentran en una posición de debilidad frente a formas de organización estatal. Es por esto que, para Badiou, la cuestión es la siguiente: ¿Cómo hacemos para aceptar que la política pueda ser más débil que el Estado y cómo logramos que resistan sus posiciones de debilidad? Badiou ofrece dos salidas: el movimiento estético y el desaceleramiento de la política. Así, por un lado, el verdadero movimiento que define una organización no nos lleva ni a la lucha por el poder ni a una política de oposición, sino a una experiencia del pensamiento y de la acción tan radicalmente autónoma como la autonomía del arte.16 Por otro lado, un cambio en la velocidad de la política que sería algo más que su desaceleramiento; esto es, la creación de tiempos nuevos: "Diría", dice Badiou, "que hay que reemplazar la política impaciente de los partidos por la política paciente de los movimientos".17 Si bien la imagen de una política *a distancia de la mesa* (i.e. del estado) nos permite concentrar en un sólo objeto las nociones que, de manera dispersa, aparecen en las reflexiones de Badiou sobre el movimiento (interrupción, igualdad, debilidad, creación y paciencia), en el neo-zapatismo las encontramos presentes en lo que podríamos definir como una *puesta en movimiento*. En lo que sigue nos hemos propuesto analizar con cierto detalle el papel que jugaron las mesas en este movimiento con el objeto de ilustrar lo expuesto hasta este punto. Nos interesa mostrar los efectos que la *tecnología política de la mesa* tuvo sobre uno de los movimientos políticos más importantes del siglo XX. El texto termina con una serie de interrogantes que, se espera, marque otros caminos para el movimiento y otros derroteros para el debate.

El movimiento zapatista

---

16 "Es fundamental afirmar", dice Badiou, "que la política es desinteresada, porque la lógica del mundo es la lógica del interés. Tenemos que afirmar categóricamente que la política es tan desinteresada como el arte, que hacemos política por la política misma, de la misma manera que un artista hace una obra por la obra en sí. La política no es un medio. La política es una afirmación. La afirmación de que otro mundo es posible. Y se puede afirmar que otro mundo es posible en un punto muy pequeño. No necesitamos cambiar el mundo para afirmar que otro mundo es posible. Necesitamos cambiar algo. Y hacerlo porque nos interesa hacerlo, porque queremos hacerlo" (A. Badiou, "Movimiento social y representación política": Conferencia del 25 de abril de 2000, s/p). Esta misma idea es la que funda el pensamiento político del grupo *acontecimiento*, como cuando Raúl Cerdeiras, uno de sus fundadores, afirma en el XV aniversario del grupo que "El foco central pasaba por defender con uñas y dientes la idea de que la política era una experiencia de pensamiento/acción radicalmente autónoma tanto de la dinámica socio-económica como de los dispositivos del Estado. Queríamos sacar definitivamente a la política de su condición de simple medio para lograr fines que le eran extranjeros" (Cómo piensa la política el grupo *acontecimiento*).

17 A. Badiou, *op. cit.*, s/p.

A menos de dos meses de la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México apareció un objeto singular en el conflicto armado: la mesa.18 Del 23 de febrero al 1º de marzo de 1994 un puñado de delegados zapatistas, acompañado del entonces obispo de San Cristóbal de las Casas y de un representante del gobierno federal se sentaron por primera vez en la mesa de diálogo en un esfuerzo por darle una salida política (i.e. pacífica) a la guerra en el sureste mexicano. A partir de ese momento, y hasta el 2001, las mesas (de diálogo y de negociación) aparecerán una y otra vez en el discurso zapatista hasta desaparecer ese año tan subrepticiamente como surgieron. Como se muestra más adelante, estas mesas impusieron un ritmo y una serie de prácticas y protocolos que atraparon en su lógica al movimiento zapatista y lo llevaron a su fracaso más aparatoso: "La marcha del color de la tierra". A partir de esta derrota, el zapatismo cambia su estructura retórica y política. Por ejemplo, el EZLN abandona los llamados *Aguascalientes*, en y desde donde organizó su discurso durante cerca de diez años, y funda en 2003 los cinco *Caracoles* que encontramos hasta la fecha en territorio rebelde.

Antes de seguir, valdría detenernos brevemente en la mesa, en introducir la noción de *heterotopía*. En un esfuerzo por organizar distintas experiencias del espacio, Foucault acuña este extraño término en 1967, aunado a los de *utopía* y *espejo*.19 Resumiendo lo tratado en ese texto, el autor opone el concepto de heterotopía al de utopía (el de *espejo* se encontraría entre estos dos) y mapea sus caracterísitcas más sobresalientes. Se trata, dice, de un lugar real y efectivo, que está diseñado en la institución misma de la sociedad (e.g. un motel); de una especie de contra-emplazamiento o de utopía efectivamente realizada (las utopías son emplazamientos sin lugar real) en la que los emplazamientos reales, todos los otros emplazamientos reales que se puedan encontrar en el interior de una cultura están a la

---

18 Muchas de las reflexiones en torno al espacio presentes en este artículo están en deuda con una serie de reflexiones del autor hechas en distintos textos. Nuestra deuda, sin embargo, está ligada al 'espíritu' del que emergen estos textos, más que a los textos mismos. Así, la idea de estudiar la mesa como objeto del discurso surge de reflexiones hechas por Foucault en torno al espacio, sobre todo aquéllas que encontramos en el "Prefacio" a *Las palabras y las cosas*, en el primer capítulo de *Vigilar y castigar*, "El cuerpo de los condenados", y en una conferencia dictada en 1967 frente a un grupo de arquitectos, "De los espacios otros". Foucault no habla sobre las mesas, sino sobre las *tablas*. Entre estos dos términos (tabla/mesa) parecería no haber más diferencia que la de su etimología. Así, en inglés, como en francés, mesa se dice "table". Es este término el que se utiliza, por ejemplo, en la edición en inglés de *Vigilar y castigar* para contrastar la tortura de Damiens de mediados del siglo XVIII con el reglamento de un centro de rehabilitación parisino de la primera mitad del siglo XIX: "We have, then, a public execution and a *time-table*" (7, énfasis mío). En español, por su parte, *table* se ha traducido de tal manera que se ha perdido su importantísima referencia al espacio: "He aquí, pues, un suplicio y un *empleo del tiempo*" (15, énfasis mío). Los términos latinos *tabula* y *mensa* corresponden a objetos similares que, en español, se han utilizado para definir objetos que nos presentan ahora como realmente distintos. Por ejemplo, no decimos "mesa periódica", sino "tabla periódica", y no nos sentamos en la tabla, sino en la mesa.

19 Michel Foucault, "De los espacios otros", s/p.

vez representados, cuestionados e invertidos (e.g. en los museos); y de un lugar que está fuera de todos los lugares, aunque sea sin embargo efectivamente localizable (e.g. los cementerios). De estas reflexiones sobre el espacio heterotópico nos interesa preguntarnos si, en la política, podemos pensar en la mesa como una utopía o como una heterotopía. Esta puntualización es fundamental para el presente ensayo: cuando aparece en el interior de un conflicto social, la mesa se nos presenta en el pensamiento y la práctica políticos como el primer paso hacia la utopía. Vista así, como una proto-utopía, la mesa constituiría el final de la política y de la democracia, ya que se nos presentaría como ese lugar irreal e inexistente en el que las diferencias sociales se encuentran sublimadas y las distintas narrativas nacionales resueltas. Este espacio acabado, que habría llegado con la mesa a su momento de máxima racionalidad teórica con Hegel, es, en sentido más amplio, el estado moderno.

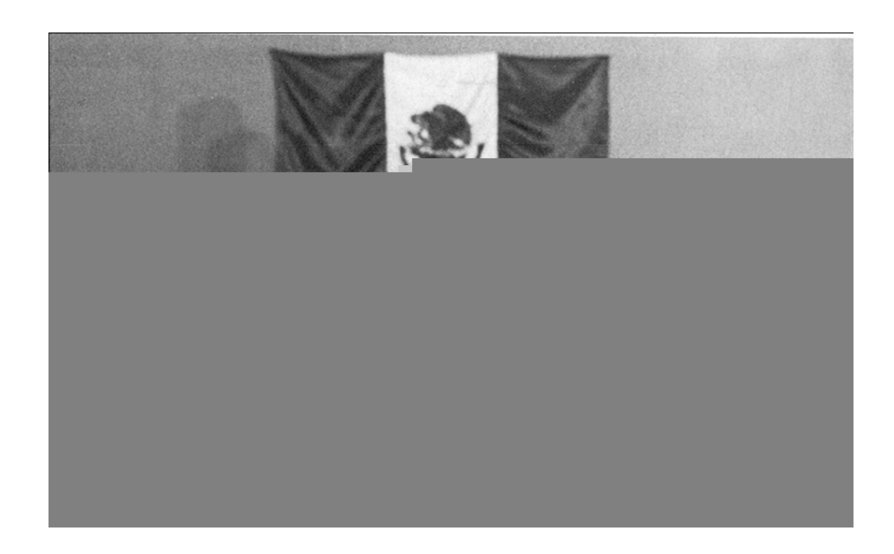
La mesa, sin embargo, muestra la imposibilidad que enfrenta un estado soberano para constituirse como tal, ya que su espacio necesariamente supone una interioridad y una serie de exclusiones que dejan siempre un suplemento que no permite su clausura. Refiriéndonos concretamente al espacio de la mesa, podríamos decir que ni todos los movimientos caben en la mesa ni todos los movimientos cuentan en la mesa. Aunque el exceso de significación del movimiento, en ocasiones organizado en torno a la "demanda" social o popular,[20] le permite al Estado extender el perímetro de su dominio al capturarlo, no logra, sin embargo, apropiarse de ese exceso o suplemento de la política, el cual, permanentemente, vuelve a acechar, desde *afuera*, su interioridad. Ver en la mesa una sinécdoque del estado y tomarla como una heterotopía, i.e. como una utopía efectivamente realizada, nos permite no sólo mostrar sus límites y sus limitaciones, sino también una parte de su organización y su funcionamiento. Nos permite, asimismo, acercarnos a este objeto con la misma extrañeza con la que nos acercamos a esos lugares heterotópicos que, a decir de Foucault, están fuera de todo lugar y, sin embargo, los podemos localizar puntualmente.

Volviendo a la representación de la mesa en el zapatismo nos encontramos, en la documentación visual del conflicto (concretamente la documentación fotográfica), que la mesa ha corrido otra suerte, ya que ha sido más bien situada fuera del encuadre, esto es, fuera del marco y fuera de las fotografías que documentan el diálogo y la negociación. En otros casos, sin embargo, la mesa aparece como una delgada línea horizontal en la parte inferior de la imagen. Así lo vemos, por ejemplo, en muchas de las fotografías que registraron los diálogos en la Catedral de San Cristóbal en 1994. En la fotografía en blanco y negro de Pedro Valtierra publicada en *CuartoScuro* tras este diálogo vemos lo siguiente: en el fondo de la imagen, perfectamente centrada, aparece una bandera nacional.[21] Esta

20 Ernesto Laclau, *La razón populista*, pp. 91-162.

21 Juana Ponce de León, *Our Word Is Our Weapon*, fotografías interiores.

bandera, desplegada por los zapatistas durante el encuentro, será la misma que algunos meses más tarde entregarán a Rosario Ibarra de Piedra en la inauguración de la Convención Nacional Democrática (CND) y la misma que, un mes antes, los insurgentes habían tomado "prestada" del asta bandera de la plaza central de San Cristóbal de las Casas, en donde ahora se llevaba a cabo el diálogo por la paz y la reconciliación en Chiapas. Delante de la bandera, ocupando un espacio intermedio, la imagen nos muestra a cuatro zapatistas con los rostros cubiertos por pasamontañas. Éstos se encuentran sentados en sendas sillas colocadas en lo que parecería ser un escalón o un nivel más alto del que, un paso adelante, ocupan las sillas de otras cuatro personas. A diferencia de los tres hombres y de la mujer que encontramos sentados en la mesa, desconocemos el nombre de los cuatro zapatistas sentados entre la bandera y los primeros: el Subcomandante Marcos (en la extrema izquierda), la Comandanta Ramona, el Delegado para la Paz y la Reconciliación en Chiapas, Manuel Camacho Solís, y el obispo de San Cristóbal de la Casas, Samuel Ruiz. Si bien la estatura de estos cuatro personajes es claramente distinta, la mitad visible de sus cuerpos tapa una parte considerable de los cuerpos de los zapatistas sentados atrás. A diferencia de la Comandanta Ramona y del Obispo Samuel Ruiz, cuyos brazos se encuentran pegados al cuerpo hasta perderse debajo de la mesa, los otros dos tienen la manos expuestas: Marcos, quien en ese momento tiene claramente el uso de la palabra, descansa la mano derecha sobre el mantel de la mesa mientras apoya el codo de la izquierda en la mesa y se rasca la barba con el pulgar. El brazo izquierdo del Comisionado para la Paz, por su parte, reposa sobre la mesa mientras el derecho se apoya tranquilamente sobre el otro.



Chiapas, febrero de 1994. Fotografía de Pedro Valtierra.

No obstante las claras diferencias que presentan estos cuatro sujetos sentados a la mesa frente a nosotros, el cuerpo de todos ellos se encuentra cortado a la altura del estómago por una banda oscura y continua que atraviesa sin interrupción la imagen de extremo a extremo. Esta es la mesa de diálogo, la primera mesa en la que el EZLN y el Estado ocuparon un lugar común, un espacio proto-utópico que emplazaba, al menos de manera ideal, el lugar del encuentro, del diálogo, de la tolerancia, del respeto a las diferencias, etcétera. Si nos detenemos un instante frente a esta imagen del diálogo y de su organización en torno a la mesa, notamos que nosotros, como espectadores, ya hemos sido capturados por su geometría y su aritmética. Quien mira la imagen, ocupa ya el espacio de la mesa, pues su mirada lo lleva a sentarse del otro lado y ocupar la parte que los otros han dejado vacía. Así, en el escenario montado por esta imagen, el espectador participa en el diálogo que lleva a cabo una comunidad o un pueblo: todos, tanto los presentes como los ausentes, se encuentran sentados en el espacio ordenado, reconciliador y cerrado de la mesa. Si bien es cierto que en ese momento, ahí y entonces, el derrotero de la lucha zapatista era incierto, es importante recordar que, ahí y entonces, los zapatistas, el Estado y la sociedad civil compartían el mismo espacio.

Como suplemento o *parergon* de la política,22 esta mesa puede pasar fácilmente desapercibida en estas imágenes, ya que parecería ser parte del marco que encuadra la imagen. No obstante, este objeto en apariencia anodino y prácticamente invisible realiza una función fundamental en la representación del conflicto, ya que se nos presenta como la base sólida sobre la que las partes en conflicto exponen en un lugar común su caso de manera libre, pacífica, ordenada y democrática. Invocando una imagen bien conocida, la mesa de diálogo de San Cristóbal se nos presenta en esta fotografía de Valtierra como aquella mesa de disección del Conde de Lautréamont en que muestra el extraño encuentro entre una máquina de coser y un paraguas.23 La imagen capturada en 1994, sin embargo, es claramente desorientadora, ya que la mesa no constituye la superficie neutral en la que los conflictos se resuelven y los acuerdos contractuales se firman. Se trata, más bien, de un territorio geopolítico, de un campo de batalla en el que las negociaciones se traducen en batallas ganadas y batallas perdidas.

La irrupción de la mesa en el conflicto y en el discurso zapatista llama la atención por su celeridad. Ningún estado en América Latina ha introducido este objeto con tanta rapidez como lo hizo el estado mexicano para detener el movimiento del Ejército Zapatista.

---

22 Sobre la noción de *parergon*, véase Jacques Derrida, *La verdad en la pintura*, p. 65.

23 *Cf.* Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 2. El prefacio a este obra de 1965 constituye un buen lugar para situar las primeras reflexiones de Foucault en torno al espacio. Como se puede apreciar en la introducción, el autor aún depende de las categorías de la lingüística, pues aún no acuña el término *heterotopía*, sino que utiliza el concepto de *heteróclito*.

Aunque nadie ha realizado aún un análisis comparativo de la función de la mesa en los distintos conflictos armados en nuestro continente, y a pesar de que este trabajo arrojaría sin lugar a dudas importantes resultados sobre el uso político y contrainsurgente de la mesa en los procesos de negociación y pacificación de los movimientos revolucionarios, la presente investigación constituye exclusivamente una reflexión sobre las implicaciones que la mesa tuvo para el EZLN y, de manera más general, las implicaciones que tiene este espacio en la captura del movimiento y en la organización de un cierto tipo de política.

Nuestra tesis es relativamente sencilla y establece que la organización que introduce la mesa en la política tiene efectos reales sobre la constitución de sujetos y subjetividades, así como en la acción y el pensamiento políticos. Como mostraremos más adelante, el espacio abierto (y cerrado) por estas mesas en México fue clausurado en 2001 tras el fracaso de la "Marcha del color de la tierra". Visto desde la óptica de la mesa, esta marcha representa, en cierta medida, el desplazamiento del zapatismo a la mesa por antonomasia de la nación: el Congreso de la Unión. A partir de 2001 y hasta nuestros días, una parte fundamental del zapatismo (lo que podríamos definir como el movimiento del movimiento zapatista) ha abandonado el espacio de la mesa en un esfuerzo por construir otros espacios en y desde los cuales pensar, actuar y organizar la política. Al dejar vacía la silla del movimiento, como se vio ya antes en la imagen de Scott durante los tratados de Ciudad Juárez, el zapatismo disloca el esquema estructural de la mesa, la noción misma de representación política y el sistema de valor que lo sanciona para explorar algo que podríamos definir como una política sin centro. A partir del 2001, el EZLN nos muestra el fin de la ilusión de la política soberana, una política organizada en torno a la geometría, el orden y la lógica impuestos por la mesa.

La mesas zapatistas

Ha sido Marcos quien con más insistencia ha dirigido nuestra atención hacia la importancia de la mesa en la política y en la lucha del EZLN. Una y otra vez, este objeto aparece en sus escritos; una y otra vez, la mesa hace surgir la voz del EZLN; una y otra vez, la lucha del movimiento se escribe sobre la mesa. En ocasiones, su mención es meramente referencial y pasajera: se habla de éstas como de las escalas en un itinerario. No obstante, la aparición de la mesa en el discurso y la política del zapatismo trajo consigo otros objetos, otros temas y otros conceptos perfectamente congruentes con un poder y una sociedad disciplinarios: fechas, órdenes del día, calendarios, puntos en la agenda, lugares de encuentro, similitudes y diferencias (e.g. entre el EZLN y otros movimientos armados y civiles en México), etcétera. La mesa, sin embargo, se nos presenta también como un espacio de reflexión, como el lugar del que emergen una serie de enunciados sobre un tipo

de práctica y de saber políticos concretos. Pero en este punto, siguiendo las reflexiones de Marcos en sus muchos escritos, es difícil saber de qué lado está la mesa, ya que igualmente se nos presenta como un espacio de inclusión, de encuentro y de tolerancia (mesas de diálogo), tanto como uno de exclusión y de separación (mesas de negociación). Así, en el discurso zapatista, la mesa funciona como un reflejo de la política genocida del Estado, pero también como la posibilidad de construir un futuro democrático, justo y libre para todos los mexicanos. En 1995, durante los "Diálogos de San Andrés", por ejemplo, el EZLN afirma lo siguiente:

> Los hemos invitado porque creemos que todos ustedes pueden hacer de esta primera fase de la mesa 'Democracia y Justicia' un espacio de encuentro de ideas. Un espacio donde la tolerancia y el respeto a las diferentes posiciones sea el ejemplo para otras improbables mesas de diálogo. Un espacio donde la inclusión no implique sumisión, donde el intercambio de ideas no signifique la derrota y humillación del contrario. Los invitamos para que hagamos de esta fase primera una lección. La lección de que es posible y necesario un espacio de encuentro entre los diferentes.24

Contra una mesa como ésta que, digamos, miraba hacia un futuro, nos encontramos otras. Éstas, por el contario, miran al pasado. Así lo expone el Ejército Zapatista al dirigirle una misiva al entonces presidente de México, Ernesto Zedillo Ponce de León: "La mesa del diálogo está montada sobre la sangre de nuestros muertos, con su muerte nos ganamos el derecho a hablar y ser escuchados".25 Aquí, la mesa se nos presenta como una palimpsesto en el que se escribe un texto que, él mismo, aparece sobre una superficie que ha borrado otras escrituras y otras historias, como las de los indígenas en México. Contra la ilusión de un espacio de inclusión, de encuentro y de tolerancia, como el que sugerían los "Diálogos de San Andrés", nos encontramos también con "mesas inútiles", como las llamó Marcos, en las que, afirmaba, el movimiento zapatista se sentaba para que el gobierno pudiera hablarse a sí mismo; lugares en los que aquéllos que sustentan el poder entablan un monólogo permanente. No obstante la desigualdad evidenciada por este objeto entre el movimiento y el estado, el zapatismo buscó hasta 2001 algo que podríamos llamar una "política de la mesa", sin olvidar nunca la sangre que lo sancionaba y la división que lo marcaba. Ese año, sin embargo, la mesa se colapsó bajo el peso muerto del zapatismo y de la historia indígena de México, bajo la fuerza diferencial que introdujo el movimiento desde el inicio del conflicto, una fuerza cuyo valor negativo no tiene cabida en el espacio de la mesa, del diálogo y de la negociación.

Cuando el EZLN avanzó a la ciudad de México en la llamada "Marcha del color de la tierra", la mesa aún definía el espacio en que los zapatistas buscaban continuar políticamente su lucha contra el mal gobierno. Como se lo presentó Marcos a Roberto

---

24 Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Documentos y comunicados*, vol. 3, p. 194.

25 Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *op. cit.*, p. 414.

Pombo y Gabriel García Márquez, el reto de los zapatistas en ese momento coyuntural no sólo consistía en construir la mesa, sino también en construir al interlocutor: "No hay una mesa para sentarse a dialogar con el Gobierno. La tenemos que construir. El reto es que tenemos que convencer al Gobierno de que tenemos que hacer esa mesa, que debe sentarse y que va a ganar".26 "Ganar", en ese contexto, significaba el reconocimiento constitucional de los "Acuerdos de San Andrés", firmados en febrero de 1996, en donde se garantizaba el legítimo ejercicio de los derechos y la cultura indígenas en México. Significaba, precisamente, construir ese espacio de inclusión que, ya desde 1994, había prometido la mesa de diálogo puesta en San Cristóbal de las Casas. Inevitablemente, sin embargo, esa victoria implicaba a los zapatistas en su propia captura y derrota, ya que el EZLN tenía que poner en el mismo sistema de valor (i.e. en la *misma* balanza) un pasado escrito con la sangre de los muertos y un presente amnésico y soberano, que borra y *territorializa* esa misma sangre en nombre de la unidad, de la paz, del futuro y del pueblo. Sin embargo, como resultaron las cosas, el movimiento zapatista no estaba en condiciones de poner la mesa para que se sentara el Estado, como se mostró más arriba durante las negociaciones de Ciudad Juárez en 1911. El Estado, por su lado, perdió esa oportunidad única de capturar e inmovilizar al movimiento zapatista en nombre de la ley y del orden. Enfrentado al fracaso de "La marcha del color de la tierra", el zapatismo abandonó la silla que ocupó en la mesa de negociación y volvió al sureste de México para redefinir su propio proyecto político. Dos años después, en 2003, el EZLN dejó atrás los *Aguascalientes* e introdujo un nuevo modelo de representación política y retórica: los *Caracoles.*

Como se ha mencionado, en muchas ocasiones las mesas no 'aparecen' de manera visible en el discurso zapatista. No obstante, aunque no las veamos, están ahí, trabajando silenciosamente. Fue precisamente en y desde estos emplazamientos efectivamente presentes en la lucha del EZ desde donde emergieron una serie de prácticas disciplinarias que, como veremos abajo, se volcaron contra el movimiento zapatista. No debemos, por tanto, tomar este objeto como algo dado o como algo que existe fuera del discurso, fuera del diálogo o al margen de la negociación, ya que es, además del lugar en el que se realizan una serie de prácticas y rituales políticos concretos, el sitio privilegiado desde el que se enuncia y se pronuncia la soberanía nacional.

Como hemos visto, la mesa de negociación llevó muy al principio del conflicto al EZLN y al Estado al mismo lugar. Sin embargo, como intermediario que siempre estaba del lado de la geometría, de lo fijo y de los ejes del orden y la medida, la mesa también separó estas partes en conflicto y reforzó su oposición y antagonismo. La mesa, por tanto, no fue ni es un punto intermedio y neutral de contacto, una superficie en la que el saber sometido del indígena y el saber dominante del Estado fluyan juntos; la mesa no es el

26 http://www.ezln.org/entrevistas/20010325.es.htm

espacio en el que las diferencias se arreglan cuando las partes en conflicto se sientan a dialogar con un espíritu republicano compartido. La mesa, por el contrario, fue y es una superficie estriada y soberana en que se continúa, se extiende y se despliega el poder del Estado. En este sentido, la mesa se encuentra siempre del lado del Estado, construyendo irrevocablemente la asimetría de poder que lo sanciona.

Siguiendo al Foucault de *Vigilar y castigar*, en ninguna manera radicalmente distinta al espacio de la prisión, de la escuela y del cuartel, la mesa también se sostiene a sí misma construyendo sujetos y subjetividades de acuerdo a cinco regímenes interrelacionados. Concretamente, para el movimiento zapatista representó lo siguiente:

Primero. La mesa *aisló* a la Comandancia General del Comité Clandestino Revolucionario Indígena del EZLN (CCRI-CG del EZLN) tanto de sus bases de apoyo en la Selva Lacandona, como de la Selva misma. La primera ocasión en que un impreciso "desde algún lugar de las montañas del sureste mexicano" se cristaliza en un preciso 'aquí' y 'ahora' ocurrió precisamente durante los últimos días de febrero de 1994, cuando, como vimos al principio, *algunos* miembros del EZLN se sentaron en la mesa de diálogo con el representante del Estado en la Catedral de San Cristóbal de las Casas.

Segundo. La mesa *individualizó* a los miembros del CCRI, forzando al movimiento a presentar y privilegiar a sus voces más autorizadas: Marcos, Tacho, Ramona, David, Esther, etc. Más aún, mientras los zapatistas buscaban mostrar la pluralidad lingüística del movimiento, como lo atestiguan los comunicados y los documentos de las primeras mesas de diálogo, éstas expulsaron progresivamente esta pluralidad de lenguas, convirtiendo al español en la única lengua permitida en la mesa.27

Tercero. La mesa impuso un *cronograma* estricto, un *time-table*. Esta retícula espacializó el tiempo del movimiento obligando al EZLN a definir, en esta retícula bidimensional, puntos y temas en la agenda, fechas y lugares de encuentro, etc.

Cuarto. La mesa le impuso al movimiento un constante ejercicio de *reexaminación*. Fue en la mesa en donde el EZLN tuvo que rendir un informe o, si preferimos, una narrativa o un relato razonado de sí mismo. Durante muchos años, los integrantes más competentes en el uso del español se sentaron a la mesa y le dieron al Estado lo que necesitaba: una visión panorámica y espacial del movimiento.

27 *Cf.* Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Documentos y comunicados*, vol. 1, pp. 163-188. En estos documentos publicados poco después del levantamiento zapatista es posible seguir la dificultad que enfrentaba la democracia participativa del movimiento frente a la política de representación del estado mexicano.

Quinto. La mesa hizo del trabajo una obligación. La mesa en la que *algunos* zapatistas eran invitados a sentarse también mostró con claridad que no podía esperar los largos plebiscitos de los zapatistas, mucho menos los largos silencios que seguían cuando abandonaban la mesa y se perdían en la bruma de la selva a "caminar la palabra" entre las comunidades. Es por esto que, progresivamente y con altísimos costos políticos para el zapatismo, el movimiento se volvió cada más eficiente en su comunicación.

Queda sólo preguntarnos si la mesa constituye el único espacio político o si, por el contrario, lejos de la mesa, al margen de su dominio y fuera de su soberanía, existe o puede existir otra manera de pensar y hacer política. Contra las prácticas disciplinarias y sedentarias impuestas por la mesa, encontramos también en el zapatismo un movimiento en sentido opuesto, una fuerza que ha echado a andar a los zapatistas una y otra vez. A casi veinte años de iniciado el conflicto zapatista podemos afirmar que el concepto de *movimiento* ha sido siempre fundamental para su lucha. Y no hablamos de *movimiento* en sentido figurado, sino de movimiento en su significación literal: caminar; caminar la palabra; caminar con preguntas; caminar con historias, etcétera. El movimiento (zapatista), por tanto, ha sido tanto físico como geográfico, como lo demuestran las innumerables marchas, *consultas*, movilizaciones y, desde enero de 2006, las acciones de "La otra campaña".

Las tensiones entre estas dos formas de hacer y pensar la política, sin embargo, rebelan la imposibilidad del movimiento zapatista de funcionar en el tiempo y el espacio reticulados que impone la mesa soberana, así como en la velocidad y el ritmo que impone su política. En una palabra, moverse y sentarse no sólo constituyen actividades físicas antitéticas, sino procesos epistemológicos irreconciliables y experiencias afectivas y políticas radicalmente distintas. Contra las exigencias impuestas por la mesa y su ilusión de unidad, paz y orden, el zapatismo ha formulado la pregunta de otra política. Ésta, más que reforzar la división entre teoría y práctica, y encumbrar la segunda sobre la primera, se funda en la exploración, el riesgo, el descubrimiento, la consulta y la colaboración; esto es, en todo aquello que ha sido expulsado de la mesa, que es un espacio reservado al pensamiento y la acción reiterativa de lo Mismo. Lo que nos ha planteado el movimiento político del zapatismo no es que la política necesite una mesa más grande y más lugares para sentar a sus invitados, sino que necesita otras voces y otros pasos, otros espacios para el pensamiento y otros pensamientos para el espacio.

El zapatismo, sin embargo, siempre se ha encontrado atravesado por dos fuerzas y dos espacios: por un lado, una fuerza centrífuga y un espacio liso en donde el saber sometido indígena "camina la palabra" y sigue los pasos de los muertos y de la memoria; por el otro, una fuerza centrípeta (centralizadora) y un espacio tabulado en el que el saber

soberano se sienta a la mesa con propiedad, definiendo agendas y reglas de enfrentamiento, tomando turnos y desplegando posiciones. Como una implacable *máquina sedentarizante*, el poder disciplinario y administrativo de la mesa obligó a los zapatistas a sentarse a en ella donde fuera que ésta fuera puesta y a seguir una serie de reglas de urbanidad y buenas costumbres. Esta exigencia de la mesa, por ejemplo, llevó a los zapatista a abandonar ese "no lugar" situado "en algún lugar de las montañas del sureste mexicano", donde iniciaron su lucha y hablaron por primera vez, y llegar a la mesa donde les fue asignado el lugar que les correspondía y en donde fueron obligados, entre otras cosas, a representarse a sí mismos, hacer públicos a sus delegados, hablar en español, esperar su turno para hablar.

La mesa no es, por tanto, un lugar neutral. Se trata de una sofisticada tecnología política capaz de capturar aquello que, en sus márgenes, la amenaza. La mesa, en otras palabras, detuvo el movimiento del movimiento zapatista y lo obligó a hacer visible lo que hasta entonces había permanecido oculto. Es muy probable que esto haya sido precisamente lo que volteó la mesa contra el EZLN o, al menos, contra aquella parte del zapatismo que, como una verdadera *máquina de guerra*, es radicalmente exterior al Estado. El poder de la mesa de diálogo y negociación trabajó diligentemente en la captura del movimiento y en la *reterritorialización* de su espacio. Es por esto que, retrospectivamente, podemos afirmar que en la más o menos paciente administración del conflicto, la mesa se convirtió en una de las armas más efectivas del Estado mexicano.

¿Se puede, sin embargo, hacer política *fuera* de la mesa? ¿Se puede hacer política *sin* mesas? ¿Puede existir alguna alternativa política que no emerja de la mesa? De hecho, esta política ya existe. Se trata de la movilización de esa fuerza nomádica (dispersante, centrífuga, etc.) que atraviesa al zapatismo y que lo ha llevado desde el primero de enero de 1994 a poner un pie delante del otro para caminar y seguir caminando. Este nunca permanecer quieto, este cuestionamiento permanente es lo que hasta cierto punto ha 'salvado' al movimiento zapatista de caer presa del espacio estriado del Estado y de sus dispositivos de captura. Al abandonar la mesa, este movimiento ha podido abrir, en algunos intersticios del territorio nacional, un espacio político más liso. Los zapatistas le han llamado a este espacio *Caracol* y han empezado a explorarlo caminando y escuchando, no mediante la conquista y la cartografía.28

Por ahora, sin embargo, debemos preguntarnos lo siguiente: ¿Puede un movimiento como el zapatista no ser *contestable* al llamado de la mesa? Para ser justos, debemos afirmar, como lo mostramos arriba, que una parte del movimiento zapatista nunca ha sido contestable a la interpelación de este espacio soberano. Sin embargo, las consecuencias de

---

28 Se recomienda leer las "estelas" que publicó el EZLN en el periódico *La Jornada* en junio y julio de 2003, previas a la fundación de los *Caracoles*.

esta negativa bien pueden traducirse, como lo demuestran los casi veinte años de lucha zapatista, en una guerra permanente (de alta o baja intensidad), definida por la intolerancia y la represión en nombre del orden.

Desde 1996 y hasta 2001 los zapatistas pelearon por un lugar en la mesa del gobierno federal para garantizar los derechos y la cultura indígenas bajo el abrigo de la constitución.29 A casi dos décadas de iniciado el conflicto podemos decir que, durante todo ese tiempo, el movimiento zapatista ha peleado en realidad por un lugar que no necesite un lugar en la mesa. La autoproclamada autonomía del zapatismo constituye un rechazo a ser contestable al llamado soberano del Estado: *preferiría no hacerlo*, parecería decir el movimiento siguiendo la enseñanzas de Bartleby. Este rechazo, no hay duda, se traduce en una declaración de guerra; una declaración tácita, si preferimos, que podría llevar al Estado y su aparato militar a responder con fuerza. Quizás sea tiempo de volver sobre la experiencia del movimiento zapatista y recibir su invitación para pensar en una política sin mesas. Así es, precisamente, como nos gustaría entender lo que, más allá del movimiento zapatista, planteó Marcos en algún momento:

> Pensamos que lo que está fallando es una forma de hacer política, que hay que encontrar una nueva, que no tenemos una puta idea como sea esa forma nueva, pero sí de como no debe ser, y para dar con esa forma nueva necesitamos otras voces y otros pasos. Eso sí lo sabemos.30

Rodrigo Mier González Cadaval

---

29 En muchos sentidos reminiscente del s*it-in movement* de los negros en los Estados Unidos a principios de los sesenta, el EZLN habló de la mesa situada en la Catedral de San Cristóbal de las Casas, del absurdo de tener que levantarse en armas para que los indígenas pudieran ser escuchados por la nación: "Venimos a preguntarle a la patria… ¿por qué es necesario matar y morir para que ustedes, y a través de ustedes, todo el mundo, escuchen a Ramona –que está aquí– decir cosas tan terribles como que las mujeres indígenas quieren vivir... ¿Por qué es necesario que Laura, Ana María, Irma, Elisa, Silvia y tantas y tantas mujeres indígenas hayan tenido que agarrar un arma, hacerse soldados, en lugar de hacerse doctoras, licenciadas, ingenieros, maestras?" (*Cfr.* Ejército Zapatista de Liberación Nacional 1, p. 164).

30 *Cf.* Juan Gelman, "Nada que ver con las armas", s/p. Estas palabras fueron pronunciadas por el Subcomandante Marcos en una entrevista exclusiva con el poeta argentino el 14 de abril de 1996 y publicadas después en la revista *Chiapas* 3, del mismo año. Raúl Cerdeiras, al igual que grupos anarquistas, han citado estas palabras. En el caso de Cerdeiras y del grupo *acontecimiento*, estas palabras se ligan a lo que, junto con Badiou, han definido como la "invención de la política".

Bibliografía citada y sugerida:

Agamben, Giorgio, "Movimiento" (Conferencia del 26 de enero de 2007), Trad. Pablo A. Web. 10 de enero de 2012.

Badiou, Alain. "Movimiento social y representación política" (Conferencias del 24 y 25 de abril del 2000). *Grupo Acontecimiento* 19-20 (2000). Web. 10 de enero de 2012.

Cerdeiras, Raúl, "Un nueva política", *Revista acontecimiento* 12 (1996). Web. 10 de enero de 2012.

Deleuze, Gilles, y Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Trad. José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos, 2002.

Derrida, Jacques, *La verdad en pintura*, Buenos Aires: Paidós, 2001.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), *Documentos y comunicados* 1, México: Era, 1994.

-----, *Documentos y comunicados* 3, México: Era, 1998.

Foucault, Michel, "De los espacios otros" (Conferencia del 14 de marzo de 1967), Trad. Pablo Blistein y Tadeo Limadictada, , publicada en Architecture, Mouvement, Continuité, No. 5 (octubre de 1984), .

-----, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Trad. Elsa Cecilia Frost, México: Siglo XXI, 2005.

-----, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

-----. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 2005.

Garibaldi, Guiseppe, *A Toast to Rebellion*, New York: The Bobbs-Merrill Company, 1935.

Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Trad. Soledad Laclau, México: Siglo XXI, 2005.

Subcomandante Insurgente Marcos, "Chiapas: la treceava estela. Tercera parte: un nombre. La historia del sostenedor del cielo", *Enlace zapatista. Comunicados EZLN 1994-2005*. Web. 10 de enero de 2011.

-----, *Our Word Is Our Weapon. Selected Writings*, Ed. Juana Ponce de León, Nueva York: Seven Stories Press, 2002.

Política (lema)

Entendemos por política a las acciones colectivas que producen transformaciones sociales en las prácticas, en las maneras de organización, en las instituciones y en los modos de subjetividad. Así la política como actividad no estaría ligada a la consecución de la administración de las fuerzas (estatales y las instituciones a que dan lugar). Lo determinante en la acción política nunca es el simple resultado, son los procedimientos con los que se realiza, a diferencia de la racionalidad estatal estructurada a través de la lógica de medios/fines. Una acción política se define más por las experiencias *de reorganización (o disgregación) de fuerzas en una colectividad, que por la instauración de un poder que puede ser nuevo o viejo. Las acciones políticas o bien intervienen el universo de las relaciones de poder para evitar las jerarquías, o bien son heterónomas. Entendida de esas maneras, la actividad política pone en marcha estrategias de desujetación colectiva e individual (de una práctica, institución o modo de subjetividad) y por otro lado, de subjetivación, de dar cuenta de uno mismo partiendo de nuevas interpretaciones o producciones de sentido. Además aparece en la historia invariablemente como productora de acontecimientos. En resumen, la política no administra las fuerzas derivadas de la diversidad y la pluralidad cuya emergencia estaría localizada en la sociedad o su fundamento en la figura del individuo, de donde lo social sería lo otro de la política y el individuo lo otro del estado. La política es la actividad entre colectivos y entre individuos cuyo poder creativo se nutre no de la sociedad como hecho del pasado sino de la organización de lo social y lo colectivo como apertura del porvenir no prefigurado de la humanidad.

Política y literatura: los comunicados zapatistas y la distribución de lo sensible (ensayo)

El objetivo del presente ensayo es investigar las posibilidades que ofrece el concepto de "distribución de lo sensible", expuesto por Jacques Rancière, para entender la relación entre política y estética en los comunicados escritos por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Pensar dicha relación en estos términos implica cuestionar los límites que marcan la diferencia entre política y estética como dos campos discursivos no sólo distintos sino opuestos, así como desterritorializar el objeto llamado "literatura".

El EZLN salió a la luz pública el primero de enero de 1994, cuando sus integrantes tomaron varias ciudades en el estado de Chiapas. La primera Declaración de la Selva Lacandona se publicó en diarios nacionales al día siguiente, inaugurando de esta forma un largo intercambio epistolar entre el grupo rebelde y la sociedad. Han pasado casi dos décadas desde esa fecha, y lo que el EZLN opina sobre los asuntos nacionales aún llega a la primera plana de algunos periódicos.1 El EZLN ha producido un discurso que ha recibido amplias manifestaciones de solidaridad, de tal forma que incluso ha logrado movilizar a sectores de la sociedad tradicionalmente apáticos en cuestiones de participación política. Desde mi perspectiva, el elemento que diferencia a este grupo de otros movimientos sociales y políticos contemporáneos (incluidos otros grupos guerrilleros) y que ha contribuido a producir dicha respuesta de la sociedad es, entre otras cosas, el uso estratégico que han hecho de una retórica particular, la cual está directamente relacionada con la utilización de recursos literarios en sus comunicados y otros escritos.2

Desde su irrupción pública en 1994, la actividad política del Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha estado cifrada, en gran medida, en sus comunicados, firmados en su mayoría por el Subcomandante Marcos, el famoso (o infame) vocero del movimiento. Para cumplir su fin político, estos textos han echado mano de una amplia gama de recursos argumentativos y retóricos, e incorporado un fuerte componente literario. La particularidad escrituraria de los comunicados zapatistas está íntimamente

---

1 Un ejemplo de la influencia de la opinión zapatista en ciertos sectores de la sociedad ocurrió en meses recientes. El 27 de marzo de 2011, el hijo del poeta mexicano Javier Sicilia fue encontrado torturado y asesinado por un grupo supuestamente ligado al narcotráfico. El Subcomandante Marcos escribió una carta al filósofo Luis Villoro donde comenta sobre el caso. Sus palabras llegaron a la contraportada del diario *La Jornada*, donde también se publicó la carta, de varias cuartillas de extensión (*La Jornada*, abril 13, 2011, p. 11). Además, ese periódico incluyó en su primera plana de la edición del 8 de mayo una fotografía de la marcha de 15,000 personas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, convocada por el EZLN para apoyar el movimiento que Sicilia organizó después de que las autoridades locales y federales incumplieran su promesa de deslindar responsabilidades en el asesinato de su hijo (*La Jornada*, mayo 8, 2011, p. 1).

2 Ésta no es, por cierto, la única característica notoria del EZLN. Su originalidad se extiende a distintos ámbitos, donde ha echado mano de un gran número de estrategias para comunicarse y movilizar su agenda política y social.

ligada al movimiento, de tal forma que el auge del zapatismo es, en cierto sentido, producto de los ejercicios literarios del Subcomandante Marcos. Por otra parte están las maneras diversas en que los textos se han difundido, entre las cuales se encuentran publicaciones impresas por casas editoriales de prestigio nacional e internacional, lo cual les ganó en su momento gran aceptación y apoyo entre distintos grupos en el país y el extranjero, así como en ediciones sin fines de lucro y por editoriales que donan las ganancias para apoyar proyectos de mejora en las comunidades. Quizá los medios de comunicación más relevantes utilizados por este grupo sean los electrónicos, especialmente la internet, lo cual en su momento constituyó una innovación de estrategia política que contribuyó a que al EZLN se le aplicara la etiqueta de "posmoderno". El discurso zapatista, entonces, ha circulado a distintos niveles y en variadas esferas, lo cual habla de formas de propagación discursiva tanto dentro como fuera del mercado y el Estado. Este punto es de hecho una de las paradojas de los textos en cuestión. En otras palabras, entonces, ciertas particularidades discursivas de los comunicados han favorecido la amplia circulación que ha logrado su discurso, permitiendo al EZLN tener una audibilidad y una visibilidad de la que otros grupos han carecido.

Una premisa importante sobre la que descansa la argumentación de estas páginas es la idea de que, dada la forma escrituraria de los textos del EZLN, los distintos canales a través de los cuales han circulado los comunicados y otros textos zapatistas, y la manera en la que han sido recibidos y leídos, los comunicados zapatistas son, de hecho, literatura. El pensar en estos comunicados—o, más exactamente, en partes de ellos, como explicaré más adelante—como "literatura", pone en tela de juicio la concepción tradicional de lo que se entiende como tal y problematiza no sólo la relación que puede establecerse entre política y literatura sino en cuanto toca a la idea de lo poético mismo como revolucionario (estética y políticamente hablando).

Dado que la aseveración anterior es bastante polémica (en parte por la naturaleza problemática de los textos zapatistas pero también y sobre todo porque desestabiliza el límite contingente y artificial de ese espacio estriado llamado "literatura"), definiré brevemente el sentido en que se puede considerar literarios algunos ejercicios escriturarios derivados de este movimiento. Estoy consciente de que definir la literatura o lo literario es una cuestión que ha sido debatida durante siglos y no pretendo entrar en esa discusión. Tampoco analizaré los textos en su interioridad para probar mi aserción a través del análisis de las estructuras lingüísticas que podrían apoyar mi propuesta. Mi interés no se encuentra en discutir los textos desde dentro de la disciplina—es decir, no les daré el tratamiento de sistemas cerrados explicables (o animados por) una serie de categorías hermenéuticas, retóricas o poéticas, ya que desde esta perspectiva es fácil rechazarlos como objetos inapropiados de estudio. Sin embargo, clausurar así la discusión no contribuye para nada a la reflexión en torno a la literatura y su relación con la política. En el caso de los comunicados zapatistas, resulta más interesante y sugerente

poner la atención en lo que la literatura, con sus reglas, particularidades y espacios, *hace*o *produce*como campo discursivo.

Los comunicados zapatistas tienen, en grados distintos según del texto de que se trate, evidentes elementos de literariedad. Aunque describirlos al detalle supondría un tipo distinto de artículo, puede hablarse, entre otros, de juegos intertextuales, del uso de figuras retóricas y estrategias narrativas, de prosa poética, del lenguaje híbrido que utilizan, el cual es desviación, como lo muestra Kristine Vanden Berghe, tanto de la norma castellana como de la maya;3 a esto puede añadirse la creación de personajes ficcionales como el viejo Antonio, un sabio indígena, y el escarabajo quijotesco Don Durito de la Selva. Sin embargo, como mencioné arriba, aquí no se trata de determinar si los textos del Subcomandante Marcos tienen o no calidad literaria y con base en eso concluir si son o no literatura. Más bien, mi argumento es que dichos ejercicios escriturarios son literatura en tanto tienen ciertas particularidades expresivas que han hecho que sean percibidos y categorizados como tal.

Una buena forma de comprobar cómo los comunicados zapatistas se han convertido en literatura es examinar brevemente su historia editorial, dado que en ella puede observarse cómo la naturaleza de los textos ha cambiado a través de procesos de selección y reorganización. Es decir, algunas partes de los comunicados han sido sometidos a un proceso de literaturización que los ha transformado, de manera que lo que en un principio eran textos que pretendían una comunicación con un fin específico de movilización, estaban escritos por un autor colectivo (el EZLN) y fueron publicados primero en un diario nacional y luego por ediciones Era,4 con el objetivo de registrar y entender un movimiento político y social, pronto se convirtieron en textos de un autor reconocible (el Subcomandante Marcos), que fueron editados y compilados para ser consumidos como literatura. Así, podemos hablar de antologías tales como *Detrás de nosotros estamos ustedes* (2000) y *Desde las montañas del sureste mexicano* (1999), publicadas por Plaza y Janés, una editorial española, las cuales incluyen selecciones de los comunicados más "innovadores" y, en ese sentido, "literarios". Por otro lado, los libros *Don Durito de la Lacandona* (1999)*, En algún lugar de la Selva Lacandona. Aventuras y desventuras de Don Durito*5(2008) y *Relatos de El Viejo Antonio*(1998)son ejemplos que claramente muestran dicha literaturización, pues están conformados por una recopilación y edición (no siempre afortunada) de las partes “más literarias” de los comunicados, hecha con base en la aparición de los personajes ficcionales en cuestión (Don Durito y el Viejo Antonio), y ofrecidas como textos independientes, extirpados de

3 Kristine Vanden Berghe, *Narrativa de la rebelión zapatista. Los relatos del Subcomandante Marcos,* pp. 121-127

4Ediciones Era es una editorial independiente fundada en 1960 por un grupo de exiliados españoles en México. Era ha publicado la obra de varios escritores mexicanos importantes, tales como José Emilio Pacheco, Elena Poniatowska, Carlos Fuentes y Carlos Monsiváis, así como títulos de otros escritores reconocidos de América Latina, como Gabriel García Márquez y José Lezama Lima.

5 Este libro, por ejemplo, está prologado por el nobel portugués José Saramago.

su contexto original y vaciados de su objetivo inicial (por lo general, las historias donde aparecen estos personajes se encuentran en los comunicados con el objetivo de ilustrar o reforzar los temas que se tratan en ellos). De hecho, la creciente percepción del Subcomandante Marcos como escritor creativo ha ido de la mano con una producción más claramente literaria de su parte, como puede verse, por ejemplo, en la novela detectivesca por entregas escrita a cuatro manos con Paco Ignacio Taibo II, *Muertos incómodos*, publicada como libro en 2005, y el poemario ilustrado publicado en 2007, *Noches de fuego y desvelo*.

Los textos zapatistas, como puede verse, son suelo potencialmente fértil para problematizar lo que se entiende por literatura y su relación con la política. Propongo que su cualidad política no se encuentra ni en su contenido ni en su forma—por lo que se vuelve irrelevante la discusión en torno a la literatura comprometida y sus "deficiencias estéticas"—, sino en que hacen posible y actualizan nuevas formas de visibilidad y decibilidad. De esta manera, la literatura zapatista es política porque pone en acción, en más de un aspecto, una nueva distribución de lo sensible.6

Jacques Rancière concibe una articulación innovadora y productiva de pensar la relación entre estética y política que resulta sustantiva para pensar el tema de este artículo. Tradicionalmente el vínculo entre estos dos conceptos se ha definido en términos de, por un lado, el "arte por el arte" y, por el otro, el arte comprometido o al servicio de los fines de la política. Rancière rompe este círculo vicioso donde han predominado reflexiones sobre el arte como reflejo o manejo de la sociedad y sobre la autonomía del arte. Un ejemplo local de este tipo de discusión es el debate entre los grupos de intelectuales en torno a las revistas *Nexos* y *Vuelta* que ocurrió en México a principios de los años noventa. Rancière abandona este encuadre de la discusión para centrarse en la relación profunda e intrínseca entre estética y política, partiendo de una redefinición de dichos conceptos.

Brevemente, el sistema teórico de Rancière, según lo expone en *El reparto de lo sensible*y en *El desacuerdo*, tiene como punto de partida el concepto de la partición de lo sensible, que son las formas a priori que determinan la experiencia, es decir, lo que puede verse, oírse, decirse, pensarse, hacerse; es decir, son las formas que determinan lo visible y lo invisible, lo decible y lo indecible, lo posible y lo imposible, quién puede hablar y quién no, qué escuchamos como habla comprensible y qué como ruido.7Se trata de las leyes implícitas que gobiernan el orden de lo sensible y que reparten lugares y formas de participación en una comunidad. Este campo (lo común) está definido, ordenado y controlado por la policía, que mantiene una cierta distribución de lo sensible,

---

6*El reparto de lo sensible. Estética y política* se encuentra publicada por Arces-Lom (2009). No obstante, para las referencias al texto se utilizará la edición en ingles: *The Politics of Aesthetics*, que incluye un glosario final de términos.

7 Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics*, pp. 12-13.

o sea, un cierto orden o acomodo jerárquico de partes de la comunidad, de manera que a ciertas formas de ser (hombre, mujer, niño, intelectual, obrero, por ejemplo) le corresponden ciertas formas de hacer, pensar, hablar. En esta distribución hegemónica controlada por la policía, cada parte dela comunidad tiene un lugar que determina lo que cada parte puede hacer y decir, y si es visible o no, así como sus formas de pensamiento, acción y percepción; es decir, se define cómo *cada parte toma parte en una comunidad*.[8]En otras palabras, se trata de una distribución de la experiencia sensible que define formas de inclusión y exclusión en el mundo o espacio compartido. De acuerdo con lo anterior, por ejemplo, la actividad propia y apropiada de un intelectual sería pensar y la de un indígena, trabajar la tierra o vender artesanía. Esta repartición determina espacios (campo/ciudad) y niveles de visibilidad y audibilidad. Siguiendo con el ejemplo, entonces, al intelectual al que se ve en televisión opinando sobre la cosa pública, *a priori* se le escucha, independientemente de lo que diga; el indígena ni aparece por televisión, porque es invisible, ni opina sobre la cosa pública, ya que es inaudible *a priori* pues no puede decir nada que interese sobre la sociedad o la política o la cultura.

Para Rancière, la política existe en oposición al régimen de la policía, es decir, a una repartición dada de partes y órdenes. La acción política es el momento fugaz en que una parte de la comunidad que no tiene parte en la distribución de lo sensible o tiene en ella una parte subordinada[9]pone en escena un desacuerdo con el régimen establecido y lleva a cabo un litigio sobre la distribución de sus partes, que muestra que la distribución hegemónica de lo sensible es arbitraria pues son posibles otras distribuciones. Por otra parte, la acción política parte de la puesta en acción de la igualdad; es decir, parte de la verificación del presupuesto “todos somos iguales”. La política, entonces, necesariamente se lleva a cabo a través de un desacuerdo sobre la repartición delo común y un litigio sobre quién puede hablar. La política así irrumpe en el espacio consensual e inmóvil de la policía, proponiendo un nuevo ordenamiento de partes que asigna nuevas maneras de hacer, así como nuevas visibilidades, audibilidades, decibilidades, etcétera.[10]

Ahora bien, para Rancière, la política y el arte tienen en común que ambas son formas de ordenamiento e inteligibilidad de la experiencia. Ambas presentan configuraciones posibles que potencialmente muestran la arbitrariedad de las configuraciones normalizadas. Es decir, tienen en común que constituyen *ficciones*, o sea, relaciones posibles entre lo que se ve y lo que se dice, entre lo que se hace y lo que se puede hacer.[11] La política y el arte se llevan a cabo por medio del disenso o disentimiento, o sea, como una propuesta de inteligibilidad fuera del consenso o lo comúnmente aceptado, que produce una “suspensión contingente de las reglas que

---

8 J. Rancière, *El desacuerdo*, pp. 42-43; *The Politics of Aesthetics*, p. 89.

9 J. Rancière, *El desacuerdo*, pp. 43-46; Steven Corcoran, "Editor's Introduction" a*Dissensus. On Politics and Aesthetics*, pp. 5-6.

10 J. Rancière, *El desacuerdo*, pp. 7-8, 43-47 y 57-58; *The Politics of Aesthetics*, 84-85 y 90;

11 J. Rancière, *The Politics of Aesthetics*, p. 39.

gobiernan la experiencia normal".12 Así, ambas son formas de resquebrajamiento de lo percibido como normal o lógico.

Así, cuando hablamos de la política de los textos zapatistas, es importante deslindar, con Rancière, los términos de análisis. Como mencioné anteriormente, lo político de los comunicados no estriba ni en su contenido ni en la postura ideológica del autor o los autores. La política, como se entiende aquí, es la que pone en acción el zapatismo cuando al verificar la igualdad ("todos somos iguales") por medio de la toma de la palabra, moviliza un desacuerdo sobre la distribución de facultades y emplazamientos de expresión aceptados como dados y litiga por que se escuchen nuevas voces y sean visibles sujetos y objetos hasta entonces invisibles. Es decir, la política de los comunicados no estriba en lo que dicen sino *en que lo dicen y en que lo dicen de cierta forma*, y este decir trastoca una serie de particiones y distribuciones hegemónicas de las leyes implícitas de la experiencia sensible.

Desde su aparición pública en diarios de circulación nacional en enero de 1994, la palabra zapatista audible y legible puso en acción una verificación de la igualdad al desidentificarse de la distribución hegemónica de lo sensible, que trastocó los supuestos de quién podía hablar, cómo y desde dónde. No es, por supuesto, que los indígenas zapatistas no hubiesen hablado o existido antes de esa primera declaración, pero para efectos prácticos es como si no hubiera sido así. En el momento de la publicación y circulación de la Primera Declaración de la Selva Lacandona los zapatistas litigaron su autoridad de habla y reconfiguraron su forma de tomar parte en la comunidad. Este trastocamiento (el hecho de que *fueran escuchados*) se vio facilitado por la creciente cualidad literaria de los comunicados, la cual puede observarse si se comparan la retórica revolucionaria ortodoxa de la Primera Declaración de la Selva Lacandona, y el lenguaje poético de la Segunda. Así, los comunicados crearon un nuevo emplazamiento desde el cual hablaba quien antes no era escuchado y se constituyó al zapatismo como interlocutor acreditado de, por ejemplo, la clase política e intelectual mexicana. La serie de comunicados publicados a nombre del EZLN hicieron crecientemente visible y audible a una parte de la comunidad que hasta entonces había permanecido invisible y cuyas palabras dejaron de ser ruido o silencio para convertirse en habla inteligible y significativa.

Aunque hay una serie de acciones políticas del EZLN que muestran el litigio de la palabra zapatista frente al orden hegemónico, quizá la más evidente para mostrar lo que quiero decir sea la ocurrida durante la Marcha del Color de la Tierra, cuando en 2001, veintitrés comandantes zapatistas más el Subcomandante Marcos marcharon desde Chiapas a la Ciudad de México exigiendo el cumplimiento de los Acuerdos de

---

12 S. Corcoran, *op. cit.*, p. 1.

San Andrés.13 En marzo de ese año, cuatro comandantes zapatistas se presentaron ante el Congreso de la Unión. Este momento inédito mostró, independientemente de los escasos resultados a largo plazo, que los indígenas zapatistas habían adquirido visibilidad y sus palabras se habían vuelto audibles. Esto resultó de un litigio por hacer escuchar la palabra zapatista y porque se reconociera a los hablantes indígenas como interlocutores legítimos, lo que constituyó una ruptura en el orden de lo sensible: los sin voz tenían voz; los invisibles se volvían visibles; los descartables se hacían presentes. Además, la puesta en acción de la igualdad que se volvió acto en ese momento visibilizó el abismo existente entre la ley (que dicta que constitucionalmente todos somos iguales) y el orden de inclusión y exclusión del mundo en común, donde los indígenas no tienen parte ni participación en la esfera jurídica.

Por último, utilizaré los términos de análisis propuestos por Rancière para reflexionar acerca de la cuestión de la autoría en la escritura del EZLN, con el objetivo de mostrar que esta perspectiva teórica para entender la relación entre literatura y política permite una concepción distinta y productiva de este aspecto, uno de los más polémicos del movimiento. Así, una forma en que los textos zapatistas también son políticos (de acuerdo con la definición del término que he utilizado aquí) tiene que ver con que trastocan el sentido hegemónico de la distribución de roles y partes de la comunidad, lo cual está ligado con el problema dela autoría delos escritos y la representatividad del autor. La autoridad del Subcomandante Marcos para representar o hablar por los indígenas zapatistas ha sido puesta en cuestión innumerables veces, lo cual ha servido para desacreditar al EZLN y, en general, al movimiento zapatista. Dicha representatividad se hace explícita en una frase comúnmente empleada en los comunicados firmados por Marcos: "por mi voz habla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional". Esta discusión –que bien podríamos definir como policial en el sentido rancieriano— gira en torno a una relación de necesidad entre una idea de identidad supuesta (Marcos es mestizo y, como tal, no puede representar a los indígenas; el indígena es el "otro" y, como tal, sólo puede representarse a sí mismo), y de la actividad correspondiente a esa identidad (Marcos es un letrado y por lo tanto habla y escribe; los indígenas no son nada y ni hablan ni escriben). Éste es, a fin de cuentas, un problema de división y distribución de lugares y formas de participación, y lo que esto implica en términos de sobreposición de identidades, funciones y capacidades. La policía intelectual, entonces, tacha de inapropiada la complejidad enunciativa y política de los textos zapatistas y la reduce a un problema de representación e identidad, donde se impone un sistema de exclusiones. Los textos zapatistas en este sentido son políticos en

13En 1996, tras una serie de pláticas de paz y un largo proceso de negociación, el EZLN y representantes del gobierno mexicano firmaron estos acuerdos, donde se prometía que la Constitución mexicana sería modificada para asegurar que los indígenas gozaran de sus derechos. El gobierno, no obstante, no se mantuvo fiel a los acuerdos. En el 2001, una delegación zapatista salió de Chiapas a la Ciudad de México en la Marcha del Color de la Tierra para pedir que se cumplieran los Acuerdos de San Andrés.

tanto cuestionan la ley implícita que gobierna esta repartición de lugares, papeles y formas de enunciación y participación, y, por tanto, propone nuevas formas de composición del mundo en común.

Los textos (literarios) del EZLN rompen con la especificidad supuesta de los discursos tradicionalmente separados como política y literatura. Sin embargo, desde la perspectiva de este artículo, el aspecto literario surge como suplemento que no puede reducirse a la funcionalidad del texto político en su sentido tradicional (es decir, como herramienta ideológica o como reflejo de la realidad). Pero al mismo tiempo, este suplemento resulta indispensable en la política zapatista, pues es desde allí, en ese traslape entre literatura y política, desde donde puede pensarse formas nuevas de ser, decir y ser visible, que subvierten y redefinen lugares y funciones asignados, y se libera al discurso literario de ser reducido a pura ornamentación o funcionalidad.

Irene Fenoglio Limón

Bibliografía de obras citadas:

CORCORAN, Steven, "Editor's Introduction" a *Dissensus. On Politics and Aesthetics*. Ed. y trad. de Steven Corcoran. Londresy Nueva York, Continuum, 2010.

EZLN, *Documentos y comunicados 1*. Mexico, Ediciones Era, 1994.

La Jornada. http://www.jornada.unam.mx/.

RANCIÈRE, Jacques,*Dissensus. On Politics and Aesthetics*. Ed. y trad. de Steven Corcoran. Londres y Nueva York, Continuum, 2010.

----------------------, *The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible*. Trad. e Intro. de Gabriel Rockhill. Londres y Nueva York, Continuum, 2004.

----------------------, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1996.

SUBCOMANDANTE Insurgente Marcos, *Relatos de El Viejo Antonio*. Prol. Armando Bartra. Mexico, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 1998.

SUBCOMANDANTE Marcos, *Desde las montañas del sureste mexicano*. Barcelona, Plaza y Janés, 1999.

----------------------, *Detrás de nosotros estamos ustedes*. Barcelona, Plaza y Janés, 2000.

----------------------, *En algún lugar de la Selva Lacandona. Aventuras y desventuras de Don Durito de la Selva Lacandona*. Mexico, Ediciones Eón, 2008.

SUBCOMANDANTE Marcos y Paco Ignacio Taibo II, *Muertos incómodos (Falta lo que falta)*. México, Joaquín Mortiz, 2005.

VANDEN BERGHE, Kristine, *Narrativa de la rebelión zapatista. Los relatos del Subcomandante Marcos.* Frankfurt am Mein y Madrid, Vervuert e Iberoamericana, 2005.

Políticas de la diversidad (Contribución al debate)

Hay sin duda diversidad lingüística tanto como diversidad cultural y religiosa; sería por lo tanto extraño que no hubiera además diversidad de postura política que influyera si se quiere transversalmente sobre las tres primeras. Si ello es así entonces podríamos referirnos a una politización de la diversidad. Este sintagma dice también algo más: primero que si hay política de la diferencia hay administración de lo diferente, pero hay igualmente una política — una práctica micro-política más bien que establece relaciones horizontales entre los colectivos y los individuos— que tiene que ver con las formas en que se produce la diferencia, se la conserva de manera regular, se la normaliza. Esto es así porque las diferencias de las que hablamos no nacen fuera de las contradicciones políticas sino que son la realización o una función de las mismas relaciones de poder. Pensemos por ejemplo en la relación asimétrica de los géneros o en la relación, igualmente asimétrica y jerárquica entre maestros y alumnos. Ahora bien, ¿por qué pensar la política como una manera de administrar la desigualdad dada si como decíamos las diferencias se producen a través de lo político y no en un lugar anterior y exterior al dominio de la política? Acaso una política administrativa se vuelve necesaria donde y cuando se quiere preservar la alteridad (cultural, étnica, religiosa y lingüística, incluso de género), reinstituyendo en lo social la pluralidad y su posibilidad. Esto es reconfigurando lo social como pluralidad. Este tipo de política es imprescindible si no se quiere cancelar el aspecto auto-instituidor de lo social. Hoy quizás vivimos un tiempo lamentablemente pobre en experiencias políticas, peligramos ante la falta de imaginación en lo que se refiere a la invención de modos de auto-institución de la sociedad. (Castoriadis) Si Cornelius Castoriadis posee razón: ¿Tendrá esta carencia de imaginación política alguna condición que sea conveniente conocer? ¿Algo que podamos prevenir? ¿Alguna cosa que se pueda hacer para dar libre curso a la invención? ¿A la fuerza auto-instituidora histórico-social? ¿Tal vez bastará con defender la diferencia, las formas plurales en que la cultura, las religiones, los saberes sobre la experiencia hacen su aparición e inventan formas específicas de conservación y transmisión? En suma: ¿habrá que defender la sociedad de la carencia de invención histórico-social (Foucault)?

Consideremos que ese es el caso. Ahora bien, ¿qué es lo que se desea defender con la llamada diferencia o alteridad? Intentemos una respuesta breve y por ello mismo un tanto incompleta: Lo que se desea defender bajo el título de alteridad es la capacidad de auto-invención social y de auto-institución: una poética histórica y una política de lo público.[1] Salta a la vista que esta tarea requiere el apoyo de la historia, o con más precisión de la genealogía. Una genealogía de las vicisitudes del ideal democrático, nombre a través del cual se conservan — no sin problemas — dos definiciones de democracia: pluralidad y auto-institución. Nombre por lo tanto que se debe problematizar. En principio como algo que es más que un significado satisfecho mediante una serie de descripciones. El nombre de la democracia tiene que ver con la

---

1 Cornelius Castoriadis, *Sobre El Político de Platón*, Buenos Aires, FCE, 2002.

historia de un despliegue de acciones, cosas, estados de cosas y seres, que en su nombre, el de la democracia, hemos visto proliferar a través de los siglos. Y ciertamente el estudio genealógico tiene la capacidad de mostrar esa dispersión temporal y espacial de significados y efectos (discursivos y no discursivos) en la cual ubicaremos *la cuestión de la diversidad (democrática) como problema político*. Doblemente político para ser rigurosos. Repolitización del asunto que se torna imprescindible a la vista de los abusos semánticos que ha sufrido a manos de aquellos que intentan reducir la diversidad a la conservación identitaria meramente comunitaria separándola con ello de la cuestión de la auto-institución de lo social, es decir de lo político. Frente al abuso, la genealogía enseña una suerte de resistencia en el orden discursivo. Esta resistencia se organiza como una política de la diversidad, esto es en principio, siguiendo una definición que aún no suena completamente adecuada, una discusión pública del saber de la alteridad. Un saber que no es seguro que sea solamente epistémico (en sentido clásico).2 La finalidad de la política en este caso es la de mantener la diversidad, no reducirla, pero además de ser objeto de un saber o meta de ciertas prácticas de regulación del debate público, se puede esperar que esta diversidad no sea una de identidad sino de apertura de producción de lo diferente, de lo que difiere. Lo que difiere es la alteridad.

Diremos en principio que la alteridad es una condición necesaria de las políticas de la diversidad, ella enfatiza la defensa del devenir de la diferencia y de la pluralidad (cultural, étnica, esto es antropológica) como fundamento de lo social. Así por una política de la diversidad debemos entender — habrá que insistir — un programa para negociar las diferencias irreductibles en el interior de un colectivo, entendiendo por este último desde una comunidad reducida, pasando por el estado nacional hasta una colectividad cosmopolita. Esta política o examen político tiene que vérselas también con el hecho de que las diferencias identitarias (de género, culturales, religiosas, de clase) pueden ser utilizadas como base sobre la cual erigir por un lado y legitimar o justificar por otro las relaciones de dominación. Por ejemplo mediante la "naturalización" de las diferencias de género como si fuese algo producido antes de la política y no como resultado de la monopolización de la violencia mediante sus aparatos e instituciones. Si bien no hay comunidad que no esté afectada por las relaciones de poder o de dominio, la diversidad sobre las que estas últimas se elevan no son la razón de la dominación (para detener la violencia de género, por ejemplo), por el contrario muchas veces estas diversidades identitarias son producidas por las prácticas de dominación3. La defensa de la alteridad por otro lado implica entonces comenzar por un análisis de la diversidad como realización o efecto de prácticas de dominación. No debemos olvidar sin embargo que puede haber otra historia de la diversidad, no necesariamente en franca oposición a

2 Se recordará que Platón inaugura una episteme de los político en sus tres textos: República, Leyes y el Político, dignificando un objeto quizás no por si mismo sino por la dignidad del saber sobre él.

3 Ha sido justamente tarea del feminismo mostrar como la diferencia de género es el resultado de las prácticas de dominación que naturalizan al sexo y no a la inversa. De una enorme lista de libros envío a Judith Butler,

la anterior, que muestre a lo diferente identitario como producto no de las relaciones de poder sino del trabajo de la resistencia (resistencia a un principio de homogeneidad o de autoridad impuesto). Esto sólo lo sabremos si sometemos el material en cuestión al análisis histórico-genealógico y de vocabulario. Se empezará por distinguir la noción de diversidad de la de alteridad. Mientras la primera compete a las identidades culturales, de género, de clase producidas mediante la dominación, la segunda condición nombra una suerte de acción de diferición de la identidad, de imposibilidad contingente del cierre de la unidad y de la homogeneidad que solemos reconocer en la estructura identitaria, que permite pensar no sólo la figura epistémica de la identidad como una figura atravesada por tensiones y contradicciones, sino que nos facilita pensar la acción del devenir del sentido, del valor y del ejercicio de lo social como una figura política. Esto es así porque en lo que se refiere al sentido, al valor y al ejercicio de lo colectivo lo determinante es su condición pública: visibilidad, debatibilidad, resistencia, etc. Por su parte, el análisis histórico citado más atrás no cancela el análisis político, pero posee sus propias variables que introduce al examen. Una de ellas es quizás una suerte de principio de irreductibilidad de lo diverso a una unidad u homogeneidad de identidad o de autoridad. Al mismo tiempo que plantea lo plural no se resiste, sin embargo, a una cierta manera de la universalidad, es decir con la observación y reflexión de aquellas constantes que parecen repetirse o prevalecer en el ámbito social e histórico. Estas constantes pueden tomar la forma de regulaciones, esto es procesos de normativización aunque no de normalización (que esconden antiguos prejuicios vueltos norma). La alteridad puede ser consagrada en reglamentos o puede ser ejercida mediante movilizaciones o estrategias de resistencia que se levantan contra formas de discriminación, prejuicios y formas de dominación erigidas sobre diferencias de género, étnicas, de lengua, culturales en general o religiosas.

Otra condición antes mencionada para el libre ejercicio de las políticas de la diversidad es la discusión o debate. No basta la reflexión individual crítica que evalúe o valore, es decir que enjuicie una decisión, es igualmente importante poner a discusión, o sea someter al debate público las decisiones ejercidas en nombre de las políticas públicas de la diversidad. Lo público debe ser entendido no como un espacio (aunque su modelo sea el de la asamblea griega) sino a la manera si se quiere kantiana como un uso, esto es como el libre uso de la argumentación que se somete a la contingencia del debate. Uso que no se reduce a una pura intención de dirigirse al otro o los otros mediante a través de la escritura o la asamblea y sus reglas contingentes, sino que debe ser entendido como acciones regulada por medios de información y las formas reglamentadas del intercambio, que hacen de este último un intercambio si se quiere preformado. El libre uso por lo tanto sólo podrá ser un uso en resistencia contra las formas prefiguradas del intercambio y los intereses que allí se juegan (por los grandes consorcios que monopolizan el intercambio de información, por ejemplo). Por ello no es el valor de la crítica en cuanto a contenido lo que está únicamente en juego sino su uso en relación con los protocolos mismos que vigilan el advenimiento de la discusión pública y su

devenir. La retórica nos resulta aquí imprescindible. Me refiero a dos elementos centrales: la retórica posicional por un lado y la construcción metonímica por otro. Esta última entra en la descripción y redescripción de las cosas y seres que configuran lo sensible y la primera regula y opera la entrada en discusión de problemas, seres o configuraciones de significados. Ninguna de estas retóricas es intralingüística, más bien ambas problematizan la referencialidad como proceso de la denominación, como supresión-adición (sustitución descriptiva) a la vez que como performatividad socio-histórica de la misma puesto que se trata de una acción o transacción públicas en una lengua (o varias), dentro de una genealogía específica (o varias), o sea en una configuración espacio-temporal u siendo origen de ella, con una historicidad (repetibilidad) determinada.

La siguiente consideración sobre las políticas de la diversidad se encuentra en la noción misma de diversidad. Según se decía más arriba esta diversidad puede ser de género, étnica, de lengua, cultural o religiosa y por supuesto política. La diversidad implica entonces la aparición contingente de conflictos y la necesidad de políticas que sin cancelar el desacuerdo permitan tomar decisiones colectivas cuando ello sea necesario. Está por ello ligada a la toma de decisiones y a la decisionalidad misma (condiciones generales de la decisión, performatividad, ausencia de criterios generales, normatividad y modo de aplicabilidad de las normas, etc.). El carácter no absoluto de la decisión o indecidibilidad (Derrida) no se refiere a que no sea posible tomar decisiones sino a los conflictos que se presentan en las condiciones citadas más arriba que ponen en entredicho la naturaleza de la decisión, su valor, su repetibilidad, el carácter tensional sostenido entre lo individual y lo colectivo, etc. Cada decisión permite observar el acontecimiento de la decisión o la experiencia de la decisión. Estos últimos deben ser distinguidos. El acontecimiento es contingente, no puede ser pronosticado ni calculado pero sí criticado con posterioridad; la experiencia implica también su trasmisibilidad, las reglas que la orientan, la materia (medios masivos, instituciones educativas, etc.) sobre la que se transmite, implica también ejercicios (repetibles) o estrategias de resistencia. La experiencia es una situación o momento kairológico, es la oportunidad de la repetición (que deja las cosas como están) o del cambio en las estructuras o relaciones sociales. Recuérdese que las relaciones sociales son relaciones de poder; en el caso de la academia o la universidad que nos interesa particularmente le llamamos relaciones sociales a las que determinan la oposición entre maestro/discípulo, entre lo objetivo de la disciplina y la subjetividad del científico, etc.

Faltaría una consideración más, tan importante a mi parecer como las anteriores: me refiero a la noción (que se debe agregar a la crítica y la desconstrucción) de elaboración (work-through) freudiana. En la medida que la diversidad ha sido siempre administrada autoritariamente, esto es callada, sometida o exterminada, ha producido una suerte de trauma (a nivel individual y social). Este trauma debe ser sometido a reflexión: en lo que respecta a las relaciones que guarda lo individual respecto a lo

colectivo, en su repetibilidad (paso al acto) que afecta a las víctimas y sobre la cual se construyen memorias o políticas de la diversidad. ¿Cómo tratar el trauma de la exclusión y su repetibilidad?

Es mi opinión que las políticas de la diversidad deben abordar el trauma del colonialismo, del sometimiento y la exclusión con cuidado y sin caer en ejercicios melancólicos, predispuestos a la repetición del daño. Estas políticas competen al historiador, al sociólogo, al artista, al politólogo y en ellos al académico y su subjetividad puesta en relación con la problemática abordada, competen también a las víctimas que hacen de estas políticas su proceso de elaboración o duelo de carácter colectivo, es decir público y como tal que busca no sólo adhesión persuasiva, emocional sino sobre todo la modificación de la dominación (segregación, subyugamiento, prejuicio, etc). Estas políticas se ejercen públicamente pero a nivel micropolítico antes que macropolítico, nivel que suele resolverse mediante promulgación de leyes que nacen separadas de la práctica, esto es de los aspectos micro-políticos que suelen permanecer ajenos a lo que dictan las leyes que deciden acabar con la desigualdad.

Y finalmente, debemos someter a revisión y examen, otra vez, la noción de igualdad, fundamento consagrado por las democracias modernas. La igualdad como la historia del nombre indica ha sido un valor (y una relación social) asignado a un privilegio de un grupo o clase de una colectividad mayor. Así fue sin duda en su nacimiento en la Grecia antigua, predemocrática.4 En la actualidad las relaciones que se

---

4 Bastará retrotraernos al vocabulario de la épica griega en el cual los helenistas han descubierto valores que aún hoy vinculamos al ejercicio de la democracia. Con seguridad se desplegarán antes nuestros ojos varios campos semánticos de interés lingüístico pero también varios campos de problemas de interés más bien político. Para toda una tradición a través de las formas institucionales del reparto del botín tal como se narra en la Iliada o en la entrega de premios se describe una configuración que va más allá de las instituciones y da cuenta de ciertas categorías mentales: estos valores que corresponden al centro del agón, que nos hablan de la soberanía impersonal del grupo son "lo que es común" y "lo que es público". El vocabulario épico distingue claramente entre ambos aunque lo hará para vincularlos. Descubrimos un modelo espacial de la igualdad, un espacio circular y centrado en el que cada individuo está, mediante la relación con los demás en relación recíproca y reversible. En el juego de las diversas instituciones, en las asambleas deliberativas, en el reparto del botín, en los juegos funerarios este modelo aparece como una constante. Desde la epopeya esta noción de espacio está relacionada con dos nociones complementarias: publicidad y comunidad. Se trata de una centralidad pública y común. Pronto descubrimos que lo público y lo común no sólo son los bienes robados por ejemplo en campañas militares sino que la palabra puede ser considerada también como un bien público y común. Los iguales, esto es los que se reunen alrededor del centro común, practican esa palabra igualitaria. Es una palabra ya secularizada. Atrás quedó la era de la palabra mágico-religiosa que coincidía con la acción que instiutuye en un mundo de fuerzas y de potencias algo. Por el contrario según los helenistas esta palabra precede la acción y es su complemento indispensable. Se funda en el acuerdo del grupo social que se manifiesta mediante la aprobación o la desaprobación. Vemos prepararse el futuro estatuto de la palabra jurídica o de la palabra filosófica, de la palabra que se somete a la publicidad y que obtiene su fuerza del asentimiento social. En el derecho la palabra cede su fuerza a la voluntad colectiva, en la filosofía a los procederes racionales y a las pruebas verificables. La arquitectura espiritual de la ciudad se asemeja a la institución de la clase guerrera de

intercambian entre el nombre del concepto igualdad y las funciones que ese concepto realizan en los discursos con seguridad ya no son las mismas que las de la antigüedad clásica, pese a la decisión cultural de heredar la igualdad como valor.

Hoy se trata de heredar de ese escenario lo que consideramos positivo y al igual que desechamos lo que consideramos pernicioso, por ejemplo la exclusión de las mujeres del ámbito público de tomas de decisión. Con todo y el cuidado para saber escoger y decidir qué y cuándo deseamos heredar, las tensiones y problemas se acumulan. ¿Qué podemos esperar hoy de la política? ¿Qué instituciones nos permiten perfilar otro tipo, si lo hubiera de igualdad de decisión, de toma de la palabra? Y en los espacios donde se despliega las micropolíticas: ¿cómo conjugar igualdad de decisión y respeto a las diferencias? Las respuestas se habrán de abrir a su libre juego e intercambio.

Ana María Martínez de la Escalera

Bibliografía citada y sugerida:

Castoriadis Cornelius, *Sobre El Político de Platón*, Buenos Aires, FCE, 2002.

Foucault Michel, "Nietzsche, la genealogía y la historia" en Microfísica del poder, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1980.

Nietzsche Friedrich, *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza editorial.

---

antaño. En ese medio guerrero se esbozan determinadas concepciones esenciales del pensamiento político de los griegos: isonomía, representación de un espacio centrado y simétrico, que distingue los intereses personales de los intereses colectivos. Semejanza, centralidad, ausencia de dominación unívoca: tres nociones que resumen el concepto de isonomía. Aquellos que participan en la vida pública lo hacen a título de iguales.

Ahora bien, la isonomía plantea problemas: puede querer decir igualdad ante la ley, pero no igualdad política (si deriva etimológicamente de *nimos*), o puede significar un igual reparto de partes materiales o de derechos políticos, esto es reparto igual. Pero puede haber lugar para todos los matices de la igualdad. Como quiera que sea la isonomía se define por oposición a la tiranía pero puede aparecer en un contexto aristocrático. Con estos problemas la isonomía estuvo presente en las instituciones que caracterizaron al grupo de guerreros. Así parece haber sido heredada por la ciudad y aún hoy somos herederos de sus problemas.

La palabra como veíamos adquiere una determinación muy precisa: por ella se gobierna, por ella se toman decisiones y por ella se ejerce un dominio sobre otro. Pero la palabra interviene sobre todo en el orden discursivo. Y es también un privilegio pues su uso opera una distinción entre los mejores y la masa (plebus o demos), el demos no juzga, no ordena y no delibera, este es el límite de la palabra igualitaria. La igualdad de verbo o isegoría, término anacrónico que traduce un rasgo fundamental de la relación que une al guerrero con el guerrero

Políticas de la verdad (ensayo)

> Calicles.- Este hombre no dejará de decir tonterías. Dime, Sócrates, ¿No te avergüenzas a tu edad de andar a la caza de palabras y de considerar como un hallazgo el que alguien se equivoque en un vocablo?
>
> Platón, *Gorgias*, 489 c.

Quiero referirme a dos formas de ejercer el control sobre el discurso. A ambas las podemos llamar políticas de la verdad, y consisten en un ejercicio de vigilancia del discurso.[1] Una actúa como una policía de enunciados y la otra como resistencia a esa policía. Una constituye el control de la enunciación por medio de una serie de instituciones, saberes, disciplinas, y la otra se constituye por medio de lo que llamamos crítica. Ambas en todo caso tienen que ver con la obligación, impuesta o insumisa, de decir la verdad.

1) Política de la verdad y E (e)stado de cosas.

Históricamente, desde una perspectiva regulada por la filosofía y la ciencia política, la palabra "política" ha agrupado una serie de fenómenos que tienen que ver con el Estado y su forma de organización. En palabras de Rancière: "Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan las agregaciones y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esa distribución"[2]. Esta definición, aunque Rancière no lo diga explícitamente, está refiriéndose a lo que se conoce como Estado como parte de un régimen más general que el autor denominará policía y al cual volveremos más adelante. El Estado es, así, objeto predilecto de reflexión, sobre todo de pensadores modernos. Así, de Maquiavelo a Carl Schmitt[3], ese objeto de estudio agruparía formas de legitimación de la obediencia y la autoridad, procedimientos para hacerse del poder, regulaciones para la convivencia de las colectividades y espacios en donde se ejercen esa obediencia, ese poder, y esas regulaciones. Tenemos por tanto, que volver a revisar el poder del Estado para entender cierta acepción de la palabra "política". En una sociedad democrática representativa, como la nuestra, ese poder se ejerce desde la esfera de las clases dirigentes: lo que en los medios se llama "clase política" y sus mecanismos de representación como los partidos, las instituciones que tendrían por objeto impartir o velar por la justicia etcétera; los

---

1 Ha habido, desde luego, muchas formas de entender la crítica. La que aquí utilizamos puede ser rastreada en el pensamiento de Foucault.

2 Jacques, Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p.43.

3 La tradición filosófico- política occidental habitualmente ubica el inicio de la Modernidad justamente con Maquiavelo, quien delimitó los campos de la ética y la política como autónomos.

empresarios que inciden directamente en las decisiones públicas.4 Estos poderes son los más visibles. Pero el poder estatal va más allá de sus propios espacios, pues se ejerce también a través de instituciones aparentemente autónomas del Estado, pero que en realidad lo refuerzan. Estas instituciones aparecen como neutras: En primer lugar las universidades y en general las instituciones escolares, es decir,5 el sistema de producción y reproducción del saber. Sabemos que, aunque autónomas, las universidades cada vez más se ven sometidas a asimetrías entre investigadores, trabajadores administrativos, profesores y funcionarios. Esas asimetrías, a través de comisiones aparentemente neutras y objetivas, condicionan los financiamientos de acuerdo a intereses teóricos de grupo o intereses económicos; hay instancias de evaluación externas que controlan y vigilan los trabajos que en ellas se desarrollan. Todas estas instancias condicionan y determinan lo que se considera saber en una universidad dejando de lado todo tipo de saberes locales que no pueden entrar en la academia o que entran, sólo a condición de que se les haga su teoría.6

Por otro lado están las instituciones encargadas de vigilar el buen uso del lenguaje como las academias de la lengua; los medios de comunicación y su particular ideología del debate.7 Éstos en efecto, en nuestros días, responden a intereses privados, de ninguna manera sociales, éticos o de buena voluntad. Ellos marcan la agenda de lo que debe discutirse a través de especialistas que ellos mismos autorizan y sancionan.

---

4 Podemos seguir utilizando la distinción marxista-althusseriana de "Aparato represivo de Estado" y Aparato ideológico de Estado". "¿Qué son los aparatos ideológicos del Estado? No se confunden con el aparato (represivo) de Estado. Recordemos que en la teoría marxista el aparato de Estado (AE) comprende: el gobierno, la administración, el ejército, la policía, las prisiones, etc., que constituyen lo que desde ahora llamaremos. El aparato represivo de Estado (…) Designamos con el nombre "Aparatos Ideológicos del Estado" cierto número de realidades que se presentan al observador bajo la forma de instituciones distintas y especializadas" Louis, Althusser, "Ideología y Aparatos ideológicos del Estado" en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Argentina, FCE, 1994, P.125. En efecto, Althusser hace derivar del poder del Estado instituciones de todo tipo (públicas y privadas) como la religión, las escuelas, la familia, la cultura, los medios de comunicación.

5 La universidad, por cierto es una institución ambigua. Por un lado, debe sujetarse a las normas del Estado, con sus criterios asimétricos de organización, por ejemplo los Consejos Técnicos y Universitario, las juntas de gobierno etcétera, pero por otro lado debe atenerse a sus principios de emancipación por medio de, justamente la crítica.

6 Podemos ejemplificar lo anterior con el movimiento zapatista. Hoy toda una línea de investigación en las universidades, mexicanas y norteamericanas. El zapatismo ha entrado a la academia, convirtiéndose en objeto de saber. Ello implica, paradójicamente, la visibilización de sus demandas como una cuestión del pensamiento y de justicia, pero también su neutralización pues un movimiento social gana y pierde al entrar en la academia.

7 Como sabemos, hoy en día proliferan mesas de debate con especialistas de todo tipo, en donde lo único que no está a debate, es el tema a debatir, pues éste está decidido por los intereses de los grupos dominantes o de las consecuencias que generan sus acciones. Pongamos por caso, el debate entre los grupos televisivos y de comunicaciones en México. La pelea para que las empresas televisivas (Televisa y TV Azteca) puedan ofrecer servicios de telefonía y para que la empresa monopólica de telefonía (TELMEX) pueda ofrecer servicios de televisión. Este debate, en sí mismo muestra cómo está decidido por los intereses de esos monopolios, no por una agenda pública.

Mesas de debate entre intelectuales orgánicos, periodistas que se atribuyen el derecho de discutir las estrategias políticas y crear la opinión pública. Marcos Roitman Rosenman criticó lo que hoy llamamos opinión pública porque ella constituye una parte del andamiaje ideológico del Estado.

> Para que se configure la opinión pública es necesario seleccionar, con anterioridad, aquello que será digerido por la población. Son los hechos destinados a convertirse en eje de los debates, regulando qué, cómo y por qué se opina en una o en otra dirección. Trátese de economía, política, deportes o sucesos rosas. Y una vez realizado el tamiz, el siguiente paso es divulgar la noticia por la vía de falsos formadores de opinión, los llamados comunicólogos. Sujetos dedicados profesionalmente a ser las divas de las cadenas de radio, prensa y televisión. No importa su ignorancia. Intervienen por objetivos y dando veracidad de los hechos presentados para construir la opinión pública.8

Lo anterior es en efecto en términos de opinión pública, lo que se denomina política de la verdad, una lógica que se atiene a la legitimación del poder y que nada tiene que ver con el verdadero debate. El hecho de que por todos lados aparezcan voces autorizadas hablando sobre lo que debe discutirse no prueba otra cosa sino que las regulaciones estatales operan masivamente.

Las instituciones anteriormente mencionadas (y otras más), mediante sus procedimientos de operación norman lo que debe ser dicho, los procedimientos para decir y los lugares y sujetos que lo dicen. El discurso así, no es sólo lo que se dice sino la forma en que se dice y también la realización o performatividad de lo que se dice. Se toma por verdadero aquello que entra en esa normatividad. En palabras de M. Foucault:

> Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general de la verdad", es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad: el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.9

Foucault engloba esta producción discursiva en una economía política de la verdad, cuyos rasgos principales serían los siguientes:

1. es producida por el discurso científico y las instituciones que lo producen
2. la verdad está sometida a una constante incitación económica y política y de los intereses estatales y comerciales
3. es objeto de consumo y de difusión

---

8 Marcos Roitman Rosenmann, "Qué es esa cosa llamada opinión pública", en *La jornada*, México, 11 de agosto de 2009, p. 20.

9 Michel Foucault, "Verdad y poder" entrevista con en M. Fontana, en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, 3ª edición, Madrid, La piqueta, p.187.

4. es producida y transmitida bajo el control dominante de aparatos políticos y económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación)

5. es núcleo del debate y de enfrentamiento social (luchas ideológicas)10

Así, todos estos órganos e instituciones, bien pueden equipararse a lo que Rancière llama policía:

> De este modo, la policía es primeramente un orden de los cuerpos, que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea, es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido.11

Esta policía de enunciados asigna mediante el discurso las subjetividades (identidades) a las que cada cual se debe ajustar. Impone tareas, asigna lugares de acuerdo a la división jerárquica de lo social. Por ejemplo, el nombre "trabajador" o "mujer", para utilizar los ejemplos de Rancière, están históricamente asignados a la fábrica y al hogar. Estas subjetividades no deben, por tanto salir de ahí. En tanto "trabajador" y "mujer" no pueden hacer otra cosa, por ejemplo, participar de las decisiones públicas. Esta división está relacionada con la antigua forma en que los filósofos griegos concebían a la justicia en la ciudad.

> Para Platón, la justicia es el hecho de que el conjunto de la ciudad –ésa es la concepción de la *República* y *Las Leyes*- esté bien dividida, bien articulada y que en ese conjunto cada uno tenga su lugar y no trate de tener otro (...) la justicia consiste en ocuparse de sus asuntos, en hacer lo que le toca, lo que le es propio, lo que le corresponde a su lugar, sin tratar de ocuparse de todo.12

Así, este "tener su lugar" y "no tratar de tener otro" es la misma policía. Esto es, una ley que pone a cada quien en su lugar. Eso es lo que hace la policía, vigilante de que nada esté fuera de lugar.

Por otro lado, tanto para Foucault como para Althusser, debemos analizar estas instituciones, saberes y prácticas como algo más que instancias desinteresadas. Todo lo contrario, ellas operan una "política estatal de la verdad". Para parafrasear una vieja expresión marxista, esa política de la verdad estaría interesada en conservar "el E(e)stado de cosas".

Una cuestión más que debe considerarse a la hora de analizar la forma en que reproducimos el discurso en nuestra sociedad es la situación particular que implican ciertas legitimaciones históricas y que son parte de lo que podríamos llamar colonización

---

10 Cfr. *Ibid*, p.187-188.

11 Rancière, *Op. Cit*., p. 44.

12 Cornelius Castoriadis, *Sobre el Político de Platón*, Argentina, FCE, 2002, p. 20.

teórica. Es decir, la recepción que hacemos, crítica o acrítica de toda la tradición del pensamiento occidental. Cuántas veces no entramos en debates que tuvieron su geografía y su tiempo preciso pero que nosotros reproducimos como si fueran nuestros. Nadie sabe por qué a Occidente se le nombra así pues la caída del sol sucede en todo el planeta, lo cierto es que cuando se habla de esta geografía en realidad se habla de tres o cuatro países de Europa que son de los que tomamos nuestras principales inspiraciones intelectuales pero que tienen la particularidad de haber planteado sus problemáticas como algo universal. No se trata por cierto de planear un pensamiento propio y apropiado basado en la oriundez sino de tratar a nuestras fuentes como herramientas de análisis, y no como paradigmas. Tomar conciencia, pues que la colonia no es sólo geográfica, económica y cultural sino también intelectual. Si estudiamos, por ejemplo a Foucault y a Althusser como autores que dicen la verdad, estaremos ya de rodillas ante la colonización teórica. En cambio, si los "utilizamos", es decir, si filtramos sus herramientas de análisis, eliminando sus discusiones situadas espacio temporalmente y usamos las que nos sirven para visualizar nuestra propia forma de producir lo verdadero, estaremos siendo consecuentes. Esta posición coincide en mucho con lo que algunos investigadores latinoamericanos han llamado "colonialidad del saber" y que parte de la idea de que la introducción en Latinoamérica de las ciencias sociales estuvo impregnado de un punto de vista euro céntrico.13

2) *Política y Crítica*

Ahora bien, existe otra manera de producción de la verdad que adoptaría dos formas, a) la crítica y b) la obligación de decirlo todo. Estas formas y procedimientos coexisten siempre con la primera y pueden ser llamadas también políticas de la verdad, aunque en esta ocasión, la palabra política no esté ligada al estado de cosas sino a su puesta en cuestión. Hace tiempo que esta palabra se viene reelaborando sobre todo en los ámbitos del pensamiento de izquierda y creo que el significado que tiene en algunos sectores académicos y sociales la disocia definitivamente del Estado y de lo que la gran tradición de filosofía política busca analizar.

Hoy se habla de una política no partidista, o de que por ejemplo, un movimiento social, no sólo es social sino también político. Hay muchas elaboraciones teóricas al respecto (A. Badiou, J. Rancière, E. Laclau, J. Butler, Ch. Mouffe). Entre ellas, por su carácter didáctico, citaré la que elaboró Alain Badiou. Badiou dice en una conferencia

13 "La búsqueda de alternativas a la conformación profundamente excluyente y desigual del mundo moderno exige un esfuerzo de deconstrucción del carácter universal y natural de la sociedad capitalista-liberal. Esto requiere el cuestionamiento de las pretensiones de objetividad y neutralidad de los principales instrumentos de naturalización y legitimación de este orden social: el conjunto de saberes que conocemos globalmente como ciencias sociales" Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* CLACSO, 2005. P.12.

pronunciada en Buenos Aires que el siglo XX fue el siglo de la política y que esa política estuvo ligada necesariamente a la idea de partido. Era lo que aquí llamamos en un primer momento "política de la verdad del Estado". Y, si el movimiento obrero era social, era porque sólo el partido podía ser político. Así, en el siglo XX, si había política era porque había partidos de diversa índole, el comunista, el nacionalsocialista, el partido de Estado, etcétera. Frente a esto, Badiou propone distinguir radicalmente la idea de Estado de la idea de política, asociando esta última a la libertad:

> Un acto estatal no es un verdadero momento de libertad. Es una especie de comprobación. En las elecciones lo que se hace es comprobar que las cosas siguen su curso. Y nosotros participamos en esta comprobación. Entonces, hoy y mañana lo que vamos a hacer es preguntarnos qué es un acto político.
>
> Lo que ya sabemos es que es un acto que tiene que ser libre en su forma y en su contenido.
>
> Un acto político es algo que crea tiempo y espacio. Crea tiempo porque dice "voy a hacer esto o lo otro, según un tiempo que yo estoy construyendo y no según el tiempo que domina", que es el tiempo del capital y de las elecciones.
>
> El acto político también crea espacio porque dice: "Voy a transformar a este lugar en un lugar político", es decir, voy a transformar una calle, una fábrica, una universidad. A ese lugar yo lo voy a transformar en un lugar político. Entonces, un acto político crea tiempo y lugares. Pero el problema es saber si actualmente nosotros queremos y si sabemos crear tiempo y espacios políticos.
>
> ¿Es posible no seguir siendo esclavos del capital y del mercado? Esta es una definición posible de la política. Es decir, la posibilidad de no ser esclavos. Si la política existe verdaderamente, entonces la política es la posibilidad de no ser esclavos.14

Por supuesto esclavos del tiempo y de los espacios que asignan el mercado y el Estado. Le creamos o no a Badiou, lo cierto es que aquí hay una reelaboración de la palabra. La política, así entendida, no tendría nada que ver con el Estado. Es más, el Estado sería lo que impide la actividad política. Podemos ahora volver a nuestra definición de la "policía" y oponerla a la "política", en este caso entendida la segunda como actividad que desordena el orden de las subjetividades.

> La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar: hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso ahí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchable más que como ruido.15

---

14 Obtenido de la red mundial en http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=631
15 Rancière, *Op. Cit.*, p.45.

Es claro que lo que tanto Rancière como Badiou, están analizando son experiencias de desujetación, como los estudiantes que cambian de recorrido y van de la casa a la plaza. O el obrero, que se arranca de la evidencia de su lugar para ir de la fábrica a las calles. Esta manera de entender la política se ha elaborado desde distintas y divergentes experiencias, desde el movimiento *queer* hasta el movimiento zapatista y el lema de "no a la toma del poder". ¿Cómo sería ahora nuestra política de la verdad? Propusimos dos maneras, bajo la forma de la crítica y bajo la forma de la obligación de decirlo todo.

En relación con la primera, Foucault piensa que hay dos maneras de entender la crítica, ambas sistematizadas por Kant, pero que tienen una raíz más antigua. En primer lugar la crítica sería el diagnóstico sobre la validez de un conocimiento, someter a juicio aquellas proposiciones que pasan por ser científicas y que, pueden o no, serlo. En este sentido, la crítica estaría vinculada con la cientificidad, con la evaluación de ciertos enunciados ante criterios de comprobación como los hechos o la correcta argumentación. La otra forma de entender la crítica está ligada ya no tanto a la evaluación del conocimiento sino a la pregunta sobre los efectos de poder político y por lo tanto de gobierno, que lleva implícita la verdad. Es decir, la crítica preguntaría, no si un enunciado es verdadero o falso sino cuáles son los efectos de poder que la verdad producida por la ciencia, por el Estado y por los poderes económicos implican. La crítica sería así la insurrección permanente ante el gobierno. Un poco como el hombre rebelde de Camus que dice sí, hasta aquí sí, más allá no. Este rechaza en efecto no todo gobierno, sino "este" gobierno y sus modalidades de opresión.

> Yo diría que la problematización de la verdad que caracteriza tanto el final de la filosofía presocrática como el comienzo del tipo de filosofía que todavía hoy es la nuestra, esta problematización de la verdad tiene dos caras. Por una parte tiene que ver con asegurar que el proceso de razonamiento para determinar si una afirmación es verdadera sea correcto (…) Y, por otro lado, tiene que ver con la cuestión de la importancia para el individuo y para la sociedad de decir, la verdad, de conocer la verdad (…) En esa parte que tiene que ver con la determinación de cómo asegurar que una afirmación es verdadera, tenemos las raíces de la gran tradición de la filosofía occidental, a la que desearía llamar, "analítica de la verdad". Y en la otra parte, relacionada con la cuestión de la importancia de decir la verdad, de saber quién es capaz de decir la verdad, y saber por qué debemos decir la verdad, tenemos las raíces de lo que podríamos denominar la tradición "crítica" de occidente.16

Lo importante es que esta forma de concebir a la crítica como una actividad que tiene la obligación de desujetarse de las verdades del Estado es también una política de la verdad, es también una forma de decir la verdad, aunque indócil e insumisa. Siempre y cuando la política sea entendida desde nuestra segunda acepción, como la actividad que distorsiona el espacio y el tiempo del Estado de cosas. Es en suma una vigilancia del discurso que no diagnóstica el valor de verdad de un enunciado, sino que interroga sus efectos de poder.

---

16 Michel Foucault, Discurso y verdad en la antigua Grecia, España, Paidós, 2004, p. 213.

Respecto a la segunda forma de producir la verdad, la obligación de decirlo todo, ésta no está exenta de peligros pues ha sido siempre asociada a la democracia. Y como sabemos la democracia, siempre ha sido un peligro. Para entender lo que es la democracia, hay que ir a los textos en donde ella es más criticada, asediada y caracterizada, a los textos de Platón, por ejemplo, que confiere a la democracia una característica bien conocida, la libertad de palabra. Este es Sócrates hablando de la democracia:

> ¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer lo que a cada uno se le dé la gana? (…) Y donde hay tal libertad es claro que cada uno impulsará la organización particular de su modo de vida tal como le guste.17

La condena de Sócrates aquí no es porque gobiernen los pobres, sino porque un régimen tal sería la imposibilidad del Estado pues habría tantos estados como personas diciendo lo que se les dé la gana y viviendo de acuerdo a sus costumbres. La condena platónica contra la libertad de palabra es pues contra el peligro que representa que la gente hable sin ningún control. La condena es pues una condena contra un pronombre indefinido: cualquiera. La democracia es, para Platón, y en esta cita, la posibilidad de que cualquiera diga cualquier cosa. La democracia es la posibilidad de decirlo todo o la obligación de decirlo todo. ¿A qué teme Sócrates? al parloteo, a la imagen de una asamblea en donde no se dirijan los discursos sino que simplemente se escuche el puro murmullo de las voces. Desde entonces los controles discursivos no han dejado de aparecer y de reforzar nuestras instituciones.

¿Cuáles serían los efectos de estos discursos que proliferarían indefinidamente? ¿Cuáles serían los espacios y las formas en que se reproducirían? Una consecuencia sería el disparate, es decir, decir algo fuera de toda razón y regla. Consecuencia desastrosa pues aquí no se trata de la verdad que exige la crítica sino de ignorancias, malas voluntades, deshonestidades y fuerzas que se quieren imponer unas a otras. Pero otra consecuencia sería la franqueza, una posibilidad de burlar los dispositivos de control para decir la verdad y de decirlo todo o de exigir que se diga todo tal y como exigen los que buscan la verdad de las masacres de diversa índole como en el 68, o el caso de la matanza de indígenas de Acteal. Debemos saber la verdad, pedimos, y el hecho de exigirla muestra cierto compromiso con la justicia.

3) *Dos políticas de la verdad*

Para terminar simplemente deberíamos recordar nuestro epígrafe que es totalmente irónico y que resume las dos políticas de la verdad aquí analizadas: "Calicles.- Este hombre no dejará de decir tonterías. Dime, Sócrates, ¿No te avergüenzas a tu edad de

---

17 Platón *República*, Madrid, Gredos, Biblioteca de los grandes pensadores, 2000, 557, b.

andar a la caza de palabras y de considerar como un hallazgo el que alguien se equivoque en un vocablo?"

Calicles está diciendo dos cosas. Sócrates es quien vigila el discurso y lo hace para excluir de la significación a aquellos que no pronuncien bien las palabras. Para amonestarlos, burlarse y decirles que hablen correctamente. Pero por otro lado, Sócrates bien puede ser aquel vigila el discurso para que no se diga nada sin verdad crítica. En la actitud irónica de Sócrates está condensada esta doble vigilancia del discurso, reaccionar contra lo que no tiene fuerza ni verdad, pero también imponer la verdad por medio de una erudición que previamente ha puesto sus reglas sobre lo que quiere decir hablar, como en nuestro caso de la opinión pública.

Quizá debamos aprender más del Sócrates que vigila el discurso por los efectos de poder que pueda tener y abandonar el autoritarismo de ese viejo sin quehacer que no se avergüenza a su edad de andar cazando a quien se equivoca en un vocablo.

Armando Villegas Contreras

Bibliografía citada y sugerida:

ALTHUSSER, Louis. "Ideología y Aparatos ideológicos del Estado" en Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Argentina, FCE, 1994.

BADIOU, Alain, "¿Qué es la política"

Obtenido de la red mundial en http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=631

FOUCAULT, Michel. "Verdad y poder" entrevista con en M. Fontana, en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, 3ª edición, Madrid, La piqueta, p.187.

FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, España, Paidós, 2004,

LANDER, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* CLACSO, 2005. P.12.

PLATÓN, *República*. Madrid, Gredos, Biblioteca de los grandes pensadores, 2000.

PLATÓN, Gorgias. Madrid, Gredos, Biblioteca de grandes pensadores, 2000.

RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

ROITMAN ROSENMAN, Marcos, "Qué es esa cosa llamada opinión pública", en *La jornada*, México, 11 de agosto de 2009, p. 20.

Retórica (ensayo)

La retórica resurgió durante el siglo XX como poderosa disciplina sobre el discurso, a partir de una revisión crítica de la tradición mostró ser una plataforma integral y de hondo calado sobre aspectos del discurso y el lenguaje. Así, la definición reduccionista de "arte de elaborar discursos gramaticalmente correctos, elegantes y, sobre todo, persuasivos",1 se amplió considerablemente. La visión previa proveniente del siglo XIX solía reducir la retórica a elocuencia, o a lo que se consideraba que había sido esta disciplina durante la época clásica —griega y latina—, así como a su legado —tanto platónico como aristotélico. De ese legado sobrevivían los tres géneros del discurso, además de la condena que la filosofía infringió a la retórica por ocuparse de lo verosímil y no de la verdad en términos absolutos. Bajo el esquema de Platón y Aristóteles la retórica se ocupaba de "lo conveniente", de "lo verosímil", es decir, de lo contingente o relativo, de ahí que estuviera bajo sospecha.

A decir de Tomás Albaladejo, la retórica se ha abordado generalmente ya sea de manera histórica, sea como un cuerpo teórico prescriptivo, o bien como práctica: como un objeto de características definidas que se desplaza en el tiempo, partiendo de la Grecia antigua; como un conjunto de manuales que la tradición ha preservado, atestiguando las transformaciones epocales o; como la producción de discursos en los ámbitos político y literario —basada más en la imitación que en manuales—. Para Albaladejo, la relación entre estas tres formas de expresión de la retórica no es excluyente, y testimonia la presencia de la retórica en todo momento.

Los desarrollos en múltiples disciplinas durante el paso del siglo XIX al XX, han dejado de lado la idea de "una retórica intemporal y normativa".2 La lingüística, las neurociencias, los estudios literarios y el giro lingüístico de la filosofía convergen para poner en el centro de las reflexiones al lenguaje y con él a la retórica. No hay que olvidar que durante el siglo XIX la palabra pública jugó un papel de poderoso gestor de lo social, modelando las sociedades emergentes tras el declive y caída del Antiguo Régimen en Occidente; la palabra pública movilizó lo mismo a las tradicionales élites letradas que a las masas campesinas u obreras, de mujeres o de marginales. En este sentido el lenguaje —en su expresión escrita y oral— creaba mundo, de ahí que se vuelva centro de la reflexión.

1 "Retórica", Helena Beristáin. *Diccionario de retórica y poética*. 8ª edición. México: Porrúa, 1997.

2 Marc Angenot, *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible.* Selecc. y presentación de María Teresa Dalmasso y Norma Fatala. Traducido por Hilda H. García. Buenos Aires: Siglos XXI Editores Argentina, 2010. (Metamorfosis), p. 14.

Si bien en su resurgimiento la retórica fue recuperada inicialmente en su mínima expresión —la tropología3—, dicha recuperación implicó hacer resurgir el cuerpo tradicional de la retórica, y el halo normativo fue desvaneciéndose. Y es que la recuperación de la tradición clásica se hizo críticamente, de esta manera, se cuestionó desde dónde se había dado la transmisión, y qué poderes se habían cobijado bajo ciertas formas de transmisión del saber retórico.

La revitalización de la tradición movió el foco de atención hacia los sofistas. Bajo la nueva mirada social, los sofistas no eran los "charlatanes de la palabra", ni los ambiciosos maestros que comerciaban con un saber metafísico, sino el espejo en que se miran millones de profesores, terapeutas, asesores, entre otros; la enmienda no es sólo de carácter histórico, sino también epistemológico y metodológico: los sofistas proveen no sólo al elegido como alumno, sino al hombre común con los medios discursivos para discurrir y mostrarse públicamente: "not the survival of the fittest, but fitting as many as possible for survival".4

Esta "nueva retórica" (*new rhetoric*) se constituye, en sentido amplio, de la articulación de perspectivas diversas sobre el discurso, incluyendo la relectura y reapropiación de la propia retórica tradicional y su cuerpo teórico. Tal articulación pone el énfasis en la retórica como una disciplina "hacedora", cuyo hacer construye la realidad; en este sentido la retórica incide en las condiciones y relaciones sociales: "la retórica moderna aminora la distancia entre orador o escritor y audiencia. Pone atención en la cooperación, la mutualidad, la armonía social."5 Si ponemos en contacto ambas perspectivas —hacer con el lenguaje y sus efectos sociales— lo retórico en la nueva retórica queda definido como acto o acción social.

En este sentido, la llamada retórica social y epistémica —que incluiría la tradición sofística revisitada— considera que la retórica contribuye a la construcción de conocimiento y formas de conocer, siempre dentro de los parámetros sociales, es decir, es conocimiento social, suprimiendo la supuesta diferenciación entre experiencia y lenguaje. Lo social centra otra vez lo político como asunto de la retórica. La retórica no sólo hacedora de discursos políticos, sino teóricamente reveladora del poder para producir discursos, el poder que esos

---

3 *Vid.* Grupo μ, *Retórica general*. Traducción de Juan Victorio. Barcelona: Paidós, 1987 (Paidós Comunicación/27); Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria*, *Fundamentos de una ciencia de la literatura*. 2 vols. Versión española de J. Pérez Riesco. Madrid: Gredos, 1975 (Biblioteca románica hispánica, 3; Manuales, 15). Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives*. Berkeley, California: University of California Press, 1969.

4 John Poulakos *apud* "Introduction", *Twentieth-Century Rhetorics and Rhetoricians*, p. xx: "no la supervivencia del más apto, sino volver más aptos para la supervivencia a cuantos sea posible", la traducción es mía.

5 R. Ohmann *apud* "Introduction", *Twentieth-Century Rhetorics and Rhetoricians*, p. 300.

discursos ejercen: discurso no sólo como efecto del poder sino como constitutivo del poder mismo.

Las cinco operaciones retóricas

En los manuales de retórica se expone que el discurso se produce a partir de cinco operaciones: *inventio*/invención, *dispositio*/orden, *elocutio*/estilo, *memoria*/memoria y *actio* o *pronuntiatio*/pronunciación o entrega. En este sentido la retórica en su historia ha sido transmitida (enseñada) primordialmente como una disciplina productora de discursos, la importancia de las operaciones ha sido evidenciada en este sentido productor. Será a partir del Renacimiento y sobre todo del desarrollo de las ciencias y el pensamiento científico, que la retórica será repensada y analizada como lo fue en la Antigüedad: como objeto de reflexión.

Las cinco operaciones emergerán a la luz del siglo XX como condiciones de producción de discursos, condiciones que no sólo se encargan de generar sino que son constituyentes del discurso. Lo que implica su expansión conceptual con lo que revelarán su poder individual de regular el discurso. La *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio* no son sólo pasos para la producción de discursos, sino que por medio de ellas pueden estudiarse tanto la recepción como la interpretación de los mismos, con lo que la retórica se muestra como método de análisis de discursos, pero, sobre todo, es gracias a la expansión en la concepción de estas operaciones que la retórica ha de considerarse disciplina que piensa las condiciones, límites, poderes y regulaciones que entran en juego cuando se llevan a cabo la producción, recepción, interpretación y acción de los discursos. Se pasa pues de una retórica acotada al texto, al discurso —se dice que “es un discurso retórico”, o “el discurso no tiene retórica” en términos de atributo o carencia—, a un retórica concebida como "el poder de inventar muchos diferentes discursos".6

El resurgimiento de la retórica en el siglo XX se da en el mencionado marco crítico de la tradición antigua y moderna, hay que enfatizar el "poder inventivo" y la "diferencia de discursos" como características de la retórica en nuestra época. De suerte que el estudio de las operaciones ha indagado la manera en que cada una engendra ese poder que permite o excluye formas de decir, así como la manera en que operan en la diferencia discursiva.

Uno de los primeros cuestionamientos se ha dirigido a la idea de pasos con que se entendían las operaciones, tal metáfora describe la relación de sucesión con que se conciben

6 Richard McKeon *apud* Walter Watson "Invention" *Encyclopedia of Rhetoric*, p. 418

las operaciones: una después de la otra, donde el orden de continuidad es preciso para el éxito del discurso. Actualmente se piensa que las operaciones se interrelacionan en todo momento tanto en la producción, como en el análisis de los discursos, mostrando una visión integral de las operaciones y del discurso mismo. En este sentido, Tomás Albaladejo recupera una sexta operación, que cumpliría esa función cohesiva y sistémica, la *intellectio*.7 En síntesis tanto la retórica como disciplina, como las operaciones tradicionales son vistas actualmente como productoras de discursos no sólo lingüísticos; como plataforma de análisis y como teoría reflexiva acerca de las condiciones de producción, recepción, análisis e interpretación; en este sentido la retórica se perfila como una práctica crítica sobre el discurso, entendido éste como acción.

Inventio/invención

La retórica es "el poder de inventar muchos diferentes discursos", ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de esa invención?, ¿invención en términos de "innovación"? La invención tradicional es la operación mediante la cual el orador se pregunta por el qué del discurso, sin embargo, ese qué está ya premodelado, más que una noción productiva original, la invención fue una noción extractiva, que ya había establecido lo decible. En este sentido, la invención interesa porque pone al descubierto las posibilidades de lo decible, las fuerzas que operan para privilegiar tópicos y forcluir otros.

Bacon aproximó la ciencia y la retórica, en tanto los asuntos de la ciencia se fundan en sujetos y dudas discutidas, además de que las verdades científicas están puestas a debate, sujetas a cambiar con el tiempo; este hecho muestra que hay un marco previo: el de la convención de los asuntos, el de la convención de las convenciones. Así la comunidad científica se persuade de cierta verdad en cierto tiempo, haciendo de esa verdad y de la ciencia un asunto retórico, y sobre todo se evidencia que hay límites que restringen y conducen los paradigmas científicos. Esto pone en consideración otro asunto más: de qué maneras se puede promover un nuevo paradigma o resistir a uno, ¿es esto una cuestión meramente argumentativa y contrargumentativa?8

La *inventio* retórica atiende a lo verosímil, que se funda a su vez en las creencias; la retórica moderna del siglo XX deja de lado, por supuesto, el problema antiguo acerca de la

---

7 David Pujante. *Manual de retórica.* Madrid: Castalia, 2003 (Castalia Universidad, 1)

8 Thomas Kuhn *apud* Walter Watson "Invention" *Encyclopedia of Rhetoric*, p. 418

verdad como asunto propio o no la retórica, se pasa de lo inmutable a lo contingente como espacio de lo humano. Las creencias son el campo de lo conocido y aceptado, y es desde ellas y en ellas hacia donde se producen discursos, en este proceso las creencias se refuerzan o, en ese movimiento de repetición, es dable la transformación o la potenciación.9

Lo común posee el atributo de hacer familiar lo diferente, lo no-familiar, revelando mecanismos de negociación, y con ello las fuerzas de la economía simbólica relacionadas a su vez con políticas simbólicas. Desde esta perspectiva se hace más evidente que lo social —donde las creencias son fundamentales— no es sólo consecuencia del discurso, sino condición para toda producción simbólica. Marc Angenot pone en el centro de sus reflexiones como analista del discurso esta condición a la que llama "lo decible", y que considera más restrictiva que permisiva, pues la subversión se daría siempre en el marco de una negociación con lo hegemónico (lo hegemónico como el horizonte al que debe circunscribirse toda comunicación en un momento dado si ha de ser inteligible). Nosotros preferimos enfatizar la no exclusividad de los qué a tratar, o la movilidad de las creencias dependiendo no sólo del discurso sino de otras operaciones del discurso, como la enunciación y el contexto que dicha enunciación lograría generar o hacer aparecer.10 Así, decir desde otro lugar o desde otro tiempo matizaría necesariamente lo familiar, tornándolo crítico de esa misma familiaridad en términos de restituirle o conferirle un nuevo brillo.

De manera que, del lugar primordial que tenía la invención por la elección del tema, se pasa a la importancia que adquiere el tema en términos de quién lo enuncia, cuándo y a quiénes, apelando al papel fundamental desempeñado por el orador, más que como sujeto histórico o individuo ha de considerarse el *ethos* del mismo, así como el *kairós*, la memoria —se habla de algo entre otros fines para evitar el olvido, para restituir lo olvidado— y, por supuesto la *actio.*

Dispositio/Orden

---

9 "No es agregar una segunda y una tercera vez a la primera, sino elevar la primera vez a la 'enésima' potencia. Desde este punto de vista de la potencia, la repetición se invierte al exteriorizarse; como dice Péguy, no es la fiesta de la Federación la que conmemora o representa la toma de la Bastilla: es la toma de la Bastilla la que festeja y repite por anticipado todas las Federaciones; o bien, es el primer nenúfar de Monet quien repite todos los demás." Gilles Deleuze, *Repetición y diferencia*, p. 22.

10 Judith Butler, *Excitable Speech*, p. 13.

Considerada como segundo momento preparatorio del discurso, la *dispositio* u orden del discurso obra en dos niveles: en el de la oración seleccionando las palabras, construcciones y figuras; y a nivel del discurso entero dividiéndolo en momentos con finalidades específicas, a saber: exordio, narración, confirmación-refutación (también llamada comprobación, argumentación o prueba, mientras que la refutación es una "respuesta que objeta los argumentos del contrario",11 y el epílogo).

Recientemente las reflexiones en torno a la *dispositio* la han relacionado con el efecto argumentativo del discurso, según Chaim Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca la fuerza de un argumento puede residir en la posición que ocupa en el discurso al momento en que éste se presenta frente a su audiencia.12 La importancia del orden o posición de los argumentos en un discurso puede apreciarse actualmente en la organización de los medios masivos de comunicación, donde el lector, espectador o escucha no se enfrenta al periódico o a la pantalla completa sin que haya mediaciones, ruido, manifiesto, por ejemplo, en banners, encabezados, tratamientos tipográficos que median entre el discurso y el receptor. La relación entre la *dispositio* y la *actio* retóricas resulta evidente. Para el caso de los discursos orales, al ordenamiento del discurso debe añadirse el tono, volumen, registro y ritmo que enfatizan o modelan el mensaje. La fuerza de la *dispositio* retórica se manifiesta claramente en las artes visuales, donde la organización es, indudablemente, constituyente del discurso.

Dos grandes procedimientos son inherentes al ordenamiento del discurso: 1) principio/ fin; y 2) la jerarquización o subordinación, y la coordinación. De manera honda, Frank Kermode ha reflexionado sobre la trascendencia de ambos polos en *The Sense of and Ending*,13 aquí sólo trazaremos ideas generales. Para el saber retórico el principio resulta ser un poderoso efecto de la *dispositio* que brinda sentido a aquello que es y hace el discurso propiamente: inicio y final representan los bordes del discurso mismo, aquellas fronteras que lo singularizan al tiempo que confieren a lo que se dice en él el sentido de "enteridad": el discurso es lo que está desde su inicio y su final, dos grandes silencios simbólicos, silencios que de hecho no existen, sino que son parte del efecto mismo del discurso. Aunque pareciera que el origen y el final del discurso remiten a un orden natural —la vida humana con su nacimiento y muerte—, principio y fin son de naturaleza artificial, que se observa en los efectos de sentido que procuran, pensemos en la importancia en el ámbito jurídico establecer el inicio de una acción, su origen y consecuencias últimas, tal asunción sobre la acción (robo, transacción, indemnización, prescripción, etc., etc.) adquiere un sentido para

11 "Refutación", H. Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, 159

12 *The New Rhetoric*, *apud* Richard Leo Enos, Jeanne Fahnestock "Arrangement" *Encyclopedia of Rhetoric*, p. 56.

13 F. Kermode, *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*. With a new Epilogue. Kindle edition. Oxford: Oxford University Press, 2000

la aplicación de la ley. Re-leer o re-escribir suponen de hecho re-ordenar en términos de proponer nuevas unidades (aparición de testimonios, redefinición de las unidades, por ejemplo, de nociones como pueblo, ciudadanos, persona, etc.), y visualmente en términos de otros puntos desde donde y hacia donde conducir el sentido de lo dicho.

En otro nivel, al interior del discurso, se establecen relaciones de subordinación o coordinación, para las cuales es precisa la previa existencia de unidades u objetos, este paso previo es ya una primera acción ordenadora por parte del discurso: 1) ¿qué unidades u objetos hay o habrá?, ¿qué hace a esta unidad serlo?, una vez definidas tales unidades se pasa a lo siguiente, 2) ¿qué relaciones hay entre tales unidades? En la combinatoria y propuesta de este tipo de relaciones, los discursos proponen al receptor órdenes que en gran medida se iluminan o producen sentido a partir de los órdenes mismos en que el receptor está inmerso.

La reflexión sobre la *dispositio* ha arrojado luz en un campo contiguo, el de los géneros del discurso, pues el género pone de manifiesto la interconexión entre forma, contenido y efecto. De nueva cuenta la noción de género ha transitado —como los otros conceptos de la retórica— de un uso taxonómico a otro pragmático. Ante una situación específica las sociedades han asignado géneros discursivos que sacian las necesidades de esa situación (situación llamada por Lloyd F. Bitzer "retórica"),14 tal es el caso de los huehuetlahtolli en la tradición retórica indígena náhuatl, de las genealogías como género, cuyo efecto y contenido en el caso de la *Biblia* o de las crónicas del siglo XVI y XVII en Nuestra América ubican esos discursos como pertenecientes ya sea al campo jurídico, puesto que pretenden la reivindicación de una índole cuyos derechos no quieren ser olvidados, ya sea al campo de la historia en términos de la biografía o la memoria; lo dicho para tales casos vale para otros géneros tanto literarios como los conocidos géneros retóricos clásicos (jurídico, deliberativo, epidíctico), o como los géneros discursivos.15

En términos de la *dispositio*, cuando el público entra en contacto con cualquier discurso, éste se encuentra en dentro de un contexto de géneros; los receptores re-conocen el género en virtud de la situación retórica a la cual responde una porción del repertorio de géneros que existe. Una vez se da este reconocimiento o pacto, el receptor espera ya cierta organización del discurso, si esas expectativas son satisfechas, afirma K. Burke, el auditorio se inclina más a ser persuadido por el contenido. De nueva cuenta lo familiar permite la aparición de lo no-familiar: en términos de la *dispositio* de un género dado es posible

14 Lloyd F. Bitzer, "The Rhetorical Situation". *Philosophy and Rhetoric* 1.1 (1968), pp. 1-14.

15 Mijaíl Bajtin, "Géneros discursivos" en *Estética de la creación verbal*. Traducción de Tatiana Bubvona. México: Siglo XXI Editores, 1982; y en Amy J. Devitt, *Writing Genres*. Carbondale: Southern Illinois University, 2004 (Rhetorical Philosophy and Theory).

introducir variaciones en el orden, obteniendo un efecto de sentido diferente al que se esperaba.

Se hacen patentes también las restricciones y oportunidades en el orden interno de los discursos, la narración es un cauce de representación que exhibe de manera indudable hasta qué punto el orden temporal de exposición transforma y es estructurante del sentido de lo narrado (V. NARRACIÓN). Ha sido en el ámbito de la narratología donde la *dispositio* ha sido reflexionada profundamente, para desentrañar los tipos de efectos que se logran a partir de los ordenamientos de la diégesis (V. DIÉGESIS).

Durante la Antigüedad y como parte de la tradición, los manuales habían establecido una relación si no estricta sí estrecha entre los estilos posibles y los temas de acuerdo con los efectos que se querían conseguir. La teoría de los tres estilos —alto, medio y bajo— se correspondía con la naturaleza de los temas a tratar, respectivamente: lo divino o sobre los héroes; la historia señorial de los hombres (lo histórico); y los asuntos bajos y lo ridículo generalmente asociados a sujetos de baja extracción social. Concebido como condición del discurso y expresión de fuerzas que legitiman o deslegitiman discursos, la *dispositio* retórica no es ya prescriptiva ni normativa de los tres estilos, ni avala la noción de género en tanto estructura suprahistórica, sino que en el marco de las elecciones sociales un orden "transgredido" o bien empleado de manera no tradicional, no sólo puede ser indicio de hibridación genérica, sino que apunta hacia efectos in*esperados* por parte del auditorio. En lo in*esperado* se halla un potencial efecto transformador de la realidad.

La parodia, por ejemplo, era vista tradicionalmente como una imitación ridiculizante, donde el texto parodiado era superior o mejor que su parodia, ambos sostenían una relación en términos de degradación estética, así la parodia era incapaz de generar el "verdadero" conocimiento o placer que el texto "original". Con los formalistas rusos, la parodia adquirirá el estatuto de herramienta renovadora de un sistema de géneros dado.16 Donde el texto A, parodiado en el texto B, establece una relación de copresencia entre los géneros y no de exclusión; por otra parte la relación entre ambos deja de ser de mera influencia o derivación para revelar efectos mucho más complejos, de suerte que el texto A adquiere otras posibilidades de recepción y de interpretación a la luz del texto B (por proporcionar un ejemplo: las múltiples versiones que de *La última cena* de L. Da Vinci existen). Ahora bien, en este sentido el texto B más que ancilar del A lo rebasa, o emplea

16 *Vid.* I. Tynianov, "Tesis sobre la parodia" en *Antología del formalismo ruso y el grupo Bajtín*.

como pretexto, mostrando las puntadas del traje, el paradigma y sus límites no sólo de lo parodiado sino de la convención que gobierna al paradigma.17

Estas indagatorias sobre los géneros derivan en otras sobre el estilo pues las diluidas fronteras entre los géneros disciplinares muestran la aproximación disciplinar y en última instancia la difícil categorización de la profesión de quien escribe o habla, esto para Clifford Geertz exhibe síntomas de "Algo que le está sucediendo al modo en que pensamos sobre el modo en que pensamos".18

Elocutio/Elocución/Estilo

A lo largo de la transmisión de la retórica en Occidente, la *elocutio* fue incrementando cada vez su importancia. Si durante la *inventio* se "extraen" los argumentos, la *elocutio* les brinda materialidad lingüística. El desarrollo del estilo como parte fundamental de la cultura letrada que discriminaba entre miembros de las sociedades modernas, permitió además el florecimiento de las lenguas vernáculas frente al latín que fue desplazado con la misma aceleración con que la cultura impresa penetró socialmente. Conforme la cultura impresa expande la cultura escrita y se convierte en la mediación que modela grandes porciones de la cultura (entre ellas la política, la artística, la jurídica), el estilo gana fuerza y preponderancia para realizar la vida social, aunque oralidad y escritura conviven intensamente sin que una supla a la otra por completo.19

En la antigua tradición retórica el estilo requería de cinco virtudes: corrección (puridad gramatical y sintáctica), claridad (en contra del empleo de palabras o frases ambiguas), evidencia (el relato vívido de eventos reales o imaginarios), propiedad (que palabras y frases se adecuen al objeto del discurso, al auditorio, al tipo de orador, a la ocasión y al lugar, a esto Cicerón llamaba *aptum*), y la última virtud era el ornato (representado por los tropos y figuras, el ritmo y el sonido que debían deleitar al auditorio).

La elocución devela, al nivel de las palabras, las políticas retóricas que legitiman o desechan la comunicación basadas en convenciones que un grupo –el letrado, y aquí de

---

17 *Vid.* Gerard Genette, *Palimpsests*; Margaret Rose, *Parody: Ancient, Modern, and Post-modern;* y A. Devitt, *op. cit.*

18 Clifford Geertz, *Conocimiento local,* p. 32.

19 *Vid.* las ya clásicas obras de Walter Ong, *Oralidad y escritura*; Roger Chartier. *Sociedad y escritura en la edad moderna* y Robert Darnton; así como las recientes reflexiones sobre el tema de Margit Frenk.

nuevo habrá que cuestionarse ¿qué letrados?, ¿desde qué centro (y altura) de la cultura letrada?– impone. Lo correcto, lo claro, lo evidente, lo apropiado y lo ornado son pues condiciones no sólo para conocer e insertarse en la cultura letrada, sino para ser inteligibles y lograr ser escuchados. No hay que dejar de considerar que las palabras poseen una historia "personal" –una porción de la cual se registra en diccionarios e instrumentos semejantes–, biografía que les proporciona espesor específico, que a su vez entra en juego siempre en la amplia trama de lo cultural, ¿qué historia, qué conjunto de valores se ponen de pie cuando decimos "nación", "bárbaro", "mujer"? El hacer de esas "perras negras" que para Julio Cortázar20 son las palabras es opaco, pues la historia que arrastran y que las constituye no puede ser suprimida. En este sentido *elocutio* y *memoria* se vinculan fuertemente para regular lo decible, lo comprensible, así como la voluntad que prefiere recordar por encima de la que olvida.

Para la tradición retórica la elocución no se correspondía con una jerarquía o paradigma específico de corrección o claridad, sino que se la concebía en relación directa con el *logos*; entendido éste como la capacidad de la lengua de crear sentido (Giambattista Vico recupera este idea en el siglo XVIII, *Scienza nuova,* 1725). Otro aspecto a resaltar en la tradición de la *elocutio* es la noción de *aptum*, que enfatiza lo que algunos llaman actualmente situación retórica. De suerte que, como resume Antonio López Eire, "No se argumenta *con* la lengua, sino *en* la lengua misma";21 en estricto sentido el estilo correcto, claro y elegante sería el que estuviera de acuerdo con la intención del orador, la situación, los oyentes, la ocasión, habría que descartarse la idea normativa de estilo que impone por encima de la situación retórica tanto la corrección gramatical como una escala estética. Más importante en términos de lo que hacen las palabras (sentido pragmático) que cualquier prescripción estética, resulta que el estilo se adecue a estas circunstancias, atendiendo siempre al principio de combinación que distingue el discurso retórico de los demás.

Un ejemplo del uso pragmático que de la *elocutio* hace un grupo se halla en las cartas y comunicados del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, donde están notablemente representadas las cinco virtudes de la elocución. Más importante aún resulta que la elocución sea primordial en la estrategia retórica no solamente ser escuchados sino, y sobre todo, vistos: los comandantes indígenas, cuyas lenguas maternas eran también indígenas, optaron por un Subcomandante —suerte de Malinche inversa—, por la lengua del gobierno opresor (el castellano) y por las convenciones de la cultura letrada. El proceso entero implicó una reapropiación que permitió la expresión de un proceso de liberación (hubo liberación lingüística y liberación social), esto implicó mostrar de qué manera la opresión misma del lenguaje encubre y oculta la opresión de los cuerpos, de los pueblos enteros

20 J. Cortázar, *Rayuela*, cap. 93.
21 Antonio López Eire, *Esencia y objeto de la retórica*, p. 120.

(http://palabra.ezln.org.mx/). Pero el éxito del movimiento no estribó sólo en el estilo de las cartas y comunicados, hay que considerar como fundamental su mediatización por la prensa, así como el *ethos* del orador (el Subcomandante insurgente Marcos, blanco con pasamontañas y pipa incluidos), elementos esenciales junto con la fecha del levantamiento y la coyuntura político-económica en que el gobierno mexicano había colocado al país, elementos todos —y no sólo uno— que hicieron aún más eficaz el estilo del EZLN para que la sociedad mexicana mestiza escuchara, leyera, comprendiera y se sumara al EZLN. Otro ejemplo, es el habla y porte de Evo Morales, presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, cuya pronunciación del español lo identifica como hablante de "otra lengua", lo mismo que su vestimenta, hechos que hacen las veces de espejos sobre los cuales se refleja, entre otros aspectos colonialistas, el racismo y relación de dominación que las sociedades latinoamericanas sostienen con las naciones originarias, con Morales como ejemplo. En ambos casos es imposible pasar por alto la relación estrecha entre el *aptum* del estilo y el *ethos* del orador, esto sucede de manera aún más palpable con los discursos de Domitila y Rigoberta Menchú, donde el estilo se refuerza por el *ethos* ubicado en los bordes más alejados de la marginalidad: mujer e indígena; donde su palabra se erige digna y subversiva *en* y *por* esa misma marginalidad que, asumida como en el caso de Morales, deja de ser pasiva para activarse dentro de las convenciones mismas del poder evidenciándolas, en este caso con la mediación de Moema Viezzer y de Elizabeth Burgos-Debray, en las frases "Si me permiten hablar…" y "Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia", que ponen no sólo lo biográfico sino al cuerpo como prueba o sostén del estilo, cuerpos que sufrieron los efectos del discurso del poder y que ahora responden de nuevo no sólo con el discurso sino con el cuerpo mismo.22

Quien habla y a quien se habla entran en contacto íntimo en la elocución, de ahí la estrecha relación entre *actio* y *elocutio*; entre *actio*, *elocutio* y *pathos*, y por supuesto entre éstos y el *ethos*. Ya que lo lingüístico es sólo parte de un proceso mayor, la ejecución, entrega o *delivery* del discurso, donde el cuerpo y la emoción, así como la figuración que de sí logra el *ethos* del discurso se tornan esenciales para la comunicación. Aunque en lo lingüístico está presente el cuerpo, ha sido hasta el siglo veinte que éste ha merecido reflexión aparte, y de manera sobresaliente entre las teorías feministas y *queer*. De esta manera, la noción de que el texto o el discurso bastan por sí mismos queda matizada por la materialidad en que se da el discurso, lo verbal y lo no verbal.

Cuando en los manuales de retórica la elocución desplazó sobre todo a la *inventio* en importancia, aparecieron las listas de tropos y figuras; de manera que no sólo la retórica en general sufrió una reducción sino la misma *elocutio* fue mutilada en sus cinco virtudes, y se privilegió la corrección y sobre todo el ornato. Esto último llevó paulatinamente a que en

---

22 *Vid.* J. Butler, *op. cit.*,y Boaventura de Sousa Santos.

los manuales el estilo se redujera a mero uso de tropos, y a éstos como "accesorios del lenguaje" *strictu sensu*, es decir, como algo diferente y prescindible para el sentido, tema o contenido.

La tropología, estudio de los tropos y figuras retóricas, atrajo la atención de la moderna lingüística, que rebasó los afanes clasificatorios en beneficio del estudio de los mecanismos con que ambos, tropos y figuras, funcionan en el lenguaje, y conduciendo una reflexión en torno a sus efectos, y el lugar o papel de tales efectos en la comunicación.23 De entre todas las metábolas, la metáfora se halla en el centro de las reflexiones sobre los tropos, tanto a lo largo de la tradición como durante el siglo XX,24 se destaca la capacidad generatriz de la metáfora que pone ante los ojos insólitas asociaciones y potencia las posibilidades del lenguaje de crear sentidos. La sigue de cerca la ironía, que ya desde el siglo XIX en el trabajo pionero de Sören Kierkergaard llamaba la atención, hasta los desarrollos a la luz de la posmodernidad encabezados por los trabajos de Linda Hutcheon. En diseño gráfico, en el estudio de la publicidad y en general del lenguaje visual (incluida la poesía visual) los tropos han jugado un papel esencial en el desarrollo de métodos de análisis y producción.25

Memoria

Se ha repetido insistentemente en que la operación de la *memoria* en retórica supone la capacidad mnemotécnica de aprender el discurso para pronunciarlo ante una audiencia. De hecho se llegó al punto de considerar que tanto la *memoria* como la *actio* son operaciones no constitutivas del discurso, se atisba tras tal aseveración la preponderancia de la cultura escrita, de la textualidad, como ámbito naturalizado del discurso.

Si bien se la puede pensar como contenedor o sitio de almacenaje, la memoria no es eso que se recuerda, tanto como la capacidad de recordar. En este sentido se deben entender las artes de la memoria, que frente a la memoria natural se erigen como memorias artificiales.26 Entonces la memoria sí como contenedor pero no de objetos cerrados o clausurados, sino como contenedor emocional y espiritual, que vincula objetos con vivencias convirtiéndolas en acontecimientos; desde este punto de vista la memoria no es pasiva —como sí la imagen de una bodega en la que se almacenan cosas—, sino activa en términos

23 Cf. Grupo μ, *Retórica General*.

24 *Vid. íbid.* del Grupo μ, y de Paul Ricoeur el influyente libro *La metáfora viva*.

25 Roland Barthes, Jean Marie Klinkenberg, *Traite du signe visuel*; AlejandroTapia, *De la retórica a la imagen*; Román Esqueda, *El juego del diseño*.

26 Francis A. Yates, *El arte de la memoria*. Traducción Ignacio Gómez de Liaño. Madrid: Siruela, 2005 (Serie Mayor, Biblioteca de Ensayo, 40)

de que aquello que se recuerda lucha por no ser olvidado, es decir, se recuerda en resistencia y oposición a la desaparición.

Lo que se recuerda, además, se recuerda de cierta manera y con un propósito en el presente, así cuando se dice memoria se dice tradición, ya no en el sentido —también pasivo— de transmisión de un bien intacto, pues no hay tal bien original, como tampoco la transmisión es sino repetición que difiere.27 De suerte que junto a las nociones de memoria y transmisión emerge la de origen o hecho originario, para ser cuestionadas críticamente: ¿de qué origen o hecho originario se habla, cómo se definieron?, ¿cómo se transmite lo que se transmite?, ¿de qué manera ese transmitir modifica o trasmuta lo que se transmite?, ¿quiénes transmiten, cómo se elige qué transmitir?

El cuestionamiento por los mecanismos reguladores de la memoria —instituciones, géneros escritos, canon— conduce por supuesto la indagatoria hacia el tiempo y la temporalidad, hacia la narración como mecanismo discursivo que representa en un vehículo persuasivo el acontecimiento que, por la naturaleza misma de la narración, queda abierto siempre a ser re-narrado, re-transmitido, re-modelado (re-ordenado, v. DISPOSITIO) por la materia del discurso con sus diferentes aspectos.

Ahora bien, recobrar memoria —caso de las narrativas femeninas, indígenas, de los afroamericanos, de los marginados por la historia— no es sólo cuestión de recuperar lo perdido en términos de lo olvidado, sino que esas narrativas permiten cuestionarnos acerca de las maneras de operar de la memoria/olvido como una fuerza en el discurso. Para narrar un origen es preciso organizar (V. DISPOSITIO) la narración en relación con ese origen y desde una voz que, entre otras cosas, perseguirá la legitimación de su recordar, ¿cómo valoramos frente al gran relato de la historia universal, o de las historias de las disciplinas, las otras historias? La relativización conduce a la disipación de los grandes relatos, éstos centralizan y jerarquizan el resto de las memorias siempre en relaciones de oposición o completud (esas historias cuentan lo contrario —falso— frente a lo verdadero-único; o bien cuentan lo menor, aquello que la gran historia no puede contar porque es una minucia, en ese sentido estos "pequeños relatos" serían "complementos" del gran relato universal que subsume al resto de las memorias). Se trata, desde este punto de vista de monopolizar el origen y el derecho a contar el (nuestro, tu, mi) pasado.

En un proceso descentralizador y fragmentario, los movimientos de recuperación de la memoria permiten disolver la idea de un origen y de un relato, dejando en su lugar el movimiento mismo de la memoria, haciendo aparecer objetos, relaciones, mundos,

27 G. Deleuze, *op. cit.*

realidades que serán enunciados en el presente para ser compartidos como acontecimientos. Este recordar es un acto de habla que abre el pasado clausurado, pasados que emergen trayendo consigo fuerzas identitarias, justicieras, reivindicaciones, o que emergen para ser reaprehendidos (caso de cualquier tradición).

Ahora bien, "Todos los saberes que han hecho su aparición como acontecimientos revolucionarios en el orden de la verdad suelen perder su radicalismo precisamente cuando la ley de la herencia se hace cargo de ellos",28 hay que aguardar se dé una re-lectura, una reaprehensión. No obstante, no debe pensarse que ese aguardar se refiera exclusivamente a una cuestión de tiempo, sino que han de incluirse el lugar desde donde se re-lee, quien lee y los propósitos desde donde se lee como reactivadores de la fuerza de esa memoria. Operan pues también en la memoria políticas del recuerdo.29

Actio; *pronuntiatio/Entrega; delivery*

Sabemos que Demóstenes aseveraba —por letra de Cicerón— que la *actio* era el primer, segundo y tercer aspecto más importante del discurso. Cicerón mismo en *De oratore* deposita en esta operación el éxito del discurso, pues si un orador de escasas capacidades argumentativas logra dominar la entrega del discurso, sobrepasará al más inteligente. Ya en la tradición, la *pronuntiatio* se ligaba con las emociones que los gestos y la voz (volumen, estabilidad y flexibilidad; ésta a su vez se dividía en tres tonos: conversacional, de debate y el de la amplificación) junto con el discurso movían en el auditorio.

Con la emergencia de la opinión pública, el desarrollo refinado de la vida entre la burguesía y las nuevas sociabilidades que estos procesos sociales acarrearon, la elocución incluyó un fortalecimiento de la *actio* durante los siglos XVIII y XIX. Así la conversación se sumó a las virtudes que los nuevos ideales de hombre y de mujer debían exhibir, lo mismo sucedió con el estilo en la escritura y los modales. Indispensable ya no sólo para la vida del foro, la ejecución del discurso se insertó en diversas prácticas sociales, por ejemplo, el siglo XIX es un periodo de intensa alfabetización, de empleo de la lectura en voz alta como parte de la enseñanza, de la educación femenina, de las jornadas de trabajo: memorable es el multicitado caso de cómo los obreros encargados de la elaboración de puros en la isla de Cuba, escuchaban mientras trabajaban la novela *El conde de Montecristo* de A. Dumas, de tal fascinación surgió la idea de cartearse con el autor requiriéndole permiso para nombrar así esos puros, los actuales Montecristo.

---

28 Ana Martínez de la Escalera, p. 69

29 Cf. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido.*

Será hasta la aparición de nuevas tecnologías a finales del siglo XX y en este siglo XXI que la entrega del discurso volverá a ser objeto de análisis a la luz de las transformaciones en los eventos comunicativos que involucran al cuerpo, la imagen en movimiento y la voz. La moda como código social es una de las expresiones de análisis desde la semiótica,30 o bien el estudio de la vida cotidiana que atraviesa y es posible sólo porque es expresada en los cuerpos.

Uno de los desarrollos que más interesan son los que involucran al cuerpo y su hacer como espacio comunicativo, donde se expresa poder. Desde la perspectiva de género la *actio* se ha revisitado productivamente, evidenciando las políticas diferentes que privan en ambos géneros, y al interior de ellos en grupos de hombres y mujeres. Hablas femeninas o masculinas, gay o transgénericas, qué palabras son dichas por quién en qué ámbitos y acompañadas de qué gestualidad, tonos y registro (V. ELOCUTIO); ¿de qué manera sancionada pueden las mujeres expresar verbalmente su ira, contento, deseo sexual?, ¿de qué manera el cuerpo se atraviesa para ser escuchado o no?, ¿es el cuerpo el blanco de la comunicación también?, es decir, ¿pueden los actos de habla ser equivalentes a golpizas o muerte, abrazo o caricia?31

El cuerpo como parte del discurso social y como expresión o indicio de los discursos ocultos y de resistencia, cuyas huellas verbales son mucho menores que las corporales. Así, por ejemplo, James C. Scott al estudiar las maneras en que se ha expresado tal resistencia en comunidades oprimidas, no duda en caracterizar esa infrapolítica con nombres como "refunfuño", "eufemismo", "anonimato", "disfraz", tales acciones se vinculan directamente con un hacer más que con un decir, pasan por el cuerpo como performances espectrales ejecutados en la diaria convivencia entre los dominantes y los dominados. Tales formas orales y gestuales de resistencia no deben permanecer en el tiempo (como sí lo hace la escritura), pues su evanescencia no es debilidad sino que en ella reside la fortaleza que da la iteración.

En las tecnologías de la comunicación se debate actualmente la *actio* discursiva, ya que no son medios neutrales, sino esenciales —como aseveró Demóstenes— para la realización de los actos comunicativos, modelan no sólo la información sino la manera en que esa información será considerada, creando por sí mismas contexto, situación retórica.32

30 R. Barthes, *El sistema de la moda*

31 *Vid.* J. Butler, *op. cit.*

32 Véase la obra y estela de Marshall MacLuhan, así como lo correspondiente al concepto de "usabilidad".

ETHOS

Junto con *logos* y *pathos* conforma tres de las pruebas artísticas (*atecnos*) de la *inventio*. Hay persuasión por *ethos* o carácter cuando éste es el aspecto dominante o que controla el discurso. En la tradición el *ethos* "defines the space where language and truth meet and are incarnate within the individual".33 Esto implica que el carácter moral del orador es algo que se construye por medios que residen únicamente en el discurso mismo, así la confiabilidad es el objetivo del *ethos*, pues el orador es en esto semejante al testigo. Como puede ya apreciarse tanto la *elocutio* como la *actio* (V. ELOCUTIO; ACTIO) participan activamente en la constitución de este aspecto fundamental, porque: se trata de ser un tipo de persona, que la audiencia suponga que se es un cierto tipo de persona y que su audiencia suponga que tiene cierta inclinación.34

Esta imagen personal del orador —en el caso de la narración el narrador, y la voz poética en la obra lírica, y el personaje en el drama— además posee tres funciones: a) dar imagen de confianza del orador; b) dar un carácter moral sustentado en los hábitos y; c) los diferentes tipos de carácter (*ēthē*, plural de *ethos*) identificables en cada audiencia, incluyendo los diferentes caracteres de y en las naciones. Esto último nos conduce a relacionar el *ethos* del discurso con la psicología social desarrollada como cauce fundamental de las ideas sociales durante los siglos XVIII y XIX (p. ej., *Caractères* [1688] de Jean de la Bruyère). Dado que el *ethos* puede equivaler a autoimagen, éste es primordial para la emergencia del individuo durante la modernidad renacentista y su desarrollo subsecuente, que se expresa en géneros de la escritura como la carta y el ensayo, la autobiografía, la biografía, concomitantes con la meditación, la confesión, el diario, el cuaderno de notas, la narración de viajes y la crónica periodística, entre otras expresiones de la intimidad, que promueven el autorretrato moral, la indagación del sí mismo como otro, la configuración de la identidad personal para el caso de la narrativa de mujeres y de esclavos u oprimidos. De suerte que las reflexiones sobre el *ethos* retórico se vuelven más incisivas acerca de las maneras en que se construye la confiabilidad, la verosimilitud de quien habla-ejecuta y está inserto en el discurso, sobre todo si se relacionan con la *elocutio*, la *memoria* y la *actio* (V. ELOCUTIO; MEMORIA; ACTIO).

La autoficcionalidad del escritor en la literatura actual deja ver de qué manera la propia representación más que tema se ha convertido en otra manera (además de la metaficcionalidad) de conocer las condicionantes del arte literario así como del decir de uno mismo, ¿qué (y no sólo quién) es un autor, un personaje, qué es el lector?, ¿cuánto del pacto

33 "Ethos" *Encyclopedia of Rhetoric:* "determina el espacio en que el lenguaje y la verdad se encuentran y encarnan dentro del individuo, del orador", la traducción es mía 279)
34 (ER 281)

entre el mundo del lector y el mundo del texto depende del *ethos* desde donde se enuncia el discurso literario? Esto último muestra de qué manera el carácter con que se reciben los textos se desprenda no sólo ni privilegiadamente del *ethos* inserto en el texto, sino de cómo éste interactúa con el *aptum*, es decir, de cómo hace contexto con las otras condiciones como el lugar desde donde se enuncia, el momento u oportunidad, volvemos al ejemplo del EZLN y el Subcomandante insurgente Marcos. No es posible encausar la eficacia retórica del movimiento sólo a los discursos (*elocutio*), ni sólo a la deliberadamente bien concebida y realizada autoimagen del Sub y de los Comandantes (*ethos* y *actio*), sino que también hay que considerar la fuerza perfomativa que esos elementos desplegaron, generando un su propio contexto.

En este orden de ideas, los estudios de género o sobre el discurso subversivo o de resistencia tienen una piedra angular en el *ethos* retórico, que más que individual se manifiesta como colectivo; habrá que entender esto más que como transgresión del paradigma retórico tradicional, como la exhibición de una poderosa regulación, que frecuentemente niega identidad a los discursos que carecen de voz individual, de líderes que encarnen la palabra. La organización colectiva de pueblos o de mujeres donde se evade la erección de un líder y se opta por lo horizontal deja ver un movimiento crítico retórico, que impone a las formas de comunicación política de la representatividad otra racionalidad, que permita la emergencia —la escucha, la toma de palabra, la aparición en su sentido más estricto— de formas de hacer política diversa, desde y hacia sociedades diferentes.

Mariana Ozuna Castañeda

Bibliografía citada y sugerida:

Albaladejo Mayordomo, Tomás. *Retórica*. Madrid: Síntesis, 1989 (Lingüística, 14)

Angenot, Marc. *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible.* Selecc. y presentación de María Teresa Dalmasso y Norma Fatala. Traducido por Hilda H. García. Buenos Aires: Siglos XXI Editores Argentina, 2010. (Metamorfosis)

Bajtin, Mijaíl. *Estética de la creación verbal*. Traducción de Tatiana Bubvona. México: Siglo XXI Editores, 1982.

Barthes, Roland. *El sistema de la moda y otros escritos*. Traducción de Carles Roche. Barcelona-México: Paidós Ibérica, 2003 (Paidós comunicación, 135)

Beristáin, Helena. *Diccionario de Retórica y Poética*

Bitzer, Lloyd, F. "The Rhetorical Situation". *Philosophy and Rhetoric* 1.1 (1968), pp. 1-14.

Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge, 1997.

Burke, Kenneth. *A Rhetoric of Motives*. Berkeley, California: University of California Press, 1969.

Chartier, Roger. *Libros, lecturas y lectores en la edad moderna*. Versión española Mauro Armiño. Madrid: Alianza editorial, 1994 (Alianza Universidad).

_____________. *Sociedad y escritura en la edad moderna. La cultura como apropiación*. Tra. Paloma Villegas y Ana García Bergua. México: Instituto Dr. José María Luis Mora, 1995 (Colección Itinerarios).

Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2002 (Biblioteca de Filosofía)

Devitt, Amy, J. *Writing Genres*. Carbondale: Southern Illinois University, 2004 (Rhetorical Philosophy and Theory).

Encyclopedia of Rhetoric. Editor-in-Chief Thomas O. Sloane. Oxford & NY: Oxford University Press, 2001.

Esqueda, Román. *El juego del diseño: un acercamiento a sus reglas de interpretación creativa*. México: Designio, 2003 (Teoría y práctica)

Foucault, Michel. "Crítica y Aufklärung [Qu'est que c'est la critique?]" *Revista de Filosofía-ULA*, 8, 1995, pp. 1-18

_____________. *El orden del discurso*. Traducción Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets editores, 1992.

Frenk, Margit. *Entre la voz y el silencio. La lectura en tiempo de Cervantes*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005 (Sección de obras de lengua y estudio literarios)

Geertz, Clifford. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Trad. Alberto López Bargados. Barcelona: Paidós, 1994 (Paidós Básica, 66)

Genette, Gérard. *Palimpsests. Literature in the Second Degree*. Trad. Channa Newman y Claude Doubinsky, introd. Gerald Prince. Lincoln-London: Univesity of Nebraska Press, 1997 (Stages, 8)

Grupo μ, *Retórica general*. Traducción de Juan Victorio. Barcelona: Paidós, 1987 (Paidós Comunicación/27)

_______. (Francis Edeline, Jean-Marie Klinkenberg, Philippe Minguet). *Traite du signe visuel. Pour une rhetorique de l'image.* París: Seuil, 1992.

Hutcheon, Linda, *Irony's Edge. The Theory and Politics of Irony*. Reino Unido: Routledge, 1995.

Kermode, Frank. *The Sense of an Ending. Studies in the Theory of Fiction. With a new Epilogue.* Kindle edition. Oxford: Oxford University Press, 2000

Klinkenberg, Jean-Marie. *Le sens rhétorique. Essais de sémantique littéraire*. Toronto/Brussels: Groupe de recherches en études francophones/Les Éperonnniers, 1990

Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria*, *Fundamentos de una ciencia de la literatura*. 2 vols. Versión española de J. Pérez Riesco. Madrid: Gredos, 1975 (Biblioteca románica hispánica, 3; Manuales, 15).

López Eire Antonio. *Esencia y objeto de la retórica.* México: UNAM, 1996 (Bitácora de retórica, 4)

Marchese Angelo y Joaquín Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, 4a ed. Barcelona; Ariel, 1994 (Letras e Ideas, Instrumenta)

Martínez de la Escalera, Ana María. "Políticas de la tradición" en José Luis Barrios *et al. Memoria instituida, memoria instituyente*. México: Universidad Iberoamericana-Cd. de México, Departamento de Filosofía, 2008 (Las Lecturas del Sileno), pp. 67-76

Miller, Carolyn R. "Genre as Social Action" en *Genre and the New Rhetoric*, Aviva Freedman Peter Medway (eds.). London: Taylor & Francis, 2005, pp. 20-34.

Ong, Walter. *Oralidad y escritura: Tecnología de la palabra.* Traducción de Angélica Scherp. México: Fondo de Cultura Económica, 1987 (Sección de obras de lengua y estudio literarios)

Ozuna Castañeda, Mariana. "Aportaciones del 'lugar común' a la creatividad en el diseño" Luis Antonio Rivera Díaz (comp.). *Ensayos sobre Retórica y diseño*. México: UAM, 2011 (Antologías), pp. 56-84

Pujante, David. *Manual de retórica.* Madrid: Castalia, 2003 (Castalia Universidad, 1)

Ricoeur, Paul. *La metáfora viva*. Trad. Agustín Neira. 2ª. edición. Madrid: Ediciones Cristiandad: Trotta, 2001 (Fenómenología e Historia de las religiones)

___________. *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Trad. Agustín Neira Calvo. 3ª. edición. México: Siglo XXI Editores, 2001.

___________. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Trad. Agustín Neira Calvo. 4ª. edición. México: Siglo XXI Editores, 2003.

Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Trad. Agustín Neira. Madrid: Trotta, 2003 (Estructuras y Procesos, Serie Filosofía)

Rose, Margaret. *Parody: Ancient, Modern, and Post-modern*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Santos, Boaventura de Sousa. "Un discurso sobre las ciencias" en *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*. José Guadalupe Gandarilla Salgado (ed.). México: Siglo XXI:CLACSO, 2009 (Sociología y política), pp. 17-59.

Scott, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Trad. Jorge Aguilar Mora. México: Ediciones Era, 2000 (Problemas de México)

Tapia, Alejandro. *De la retórica a la imagen*. México: UAM-Unidad Xochimilco, División de Ciencias y Artes para el Diseño, 1991

Twentieth-Century Rhetorics and Rhetoricians. Critical Studies and Sources. Michael G. Moran y Michelle Ballif (eds.). E.U.: Greenwood Press, 2000.

Tynianov, Iuri. "Tesis sobre la parodia" en Emil Volek (introducciones, notas y traducciones), *Antología del formalismo ruso y el grupo Bajtín*. Volumen I. Madrid: Fundamentos, 1992 (Colección Arte, Serie Crítica), pp. 169-170

Yates, Francis A. *El arte de la memoria*. Traducción Ignacio Gómez de Liaño. Madrid: Siruela, 2005 (Serie Mayor, Biblioteca de Ensayo, 40)

Sentido común y exclusión (estudio de vocabulario)

La noción de sentido común puede entenderse cuando menos en dos acepciones. La primera es la aristotélica, *koiné aesthesis* traducida al latín como *sensus communis,* que remite a un ámbito común de la percepción sensible. En el ámbito de la teoría del discurso la misma expresión *sensus communis*, se ha entendido en una segunda acepción, refiriéndose a un conjunto de sentidos (significados y juicios) compartidos por una comunidad de lengua y archivados en la misma. Como veremos, tanto el carácter comunitario del sentido común, como su fijación y preservación en las lenguas históricas específicas, han servido para argumentar su valor de verdad, que siempre ha sido problemático.

En esta segunda acepción, la noción de sentido común fue pensada desde la retórica antigua, heredada por los clásicos romanos, por la tradición humanista y barroca, y adoptada como una noción fundamental de la hermenéutica de H.G. Gadamer. Este último autor decidió retomar la definición del sentido común de G. Vico, entendido como "un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano."1 Estos juicios serían, de acuerdo con Vico y sus herederos, transmitidos y preservados en la lengua frecuentemente en la forma de refranes o dichos populares y frases hechas, pero también en los mitos, poemas y relatos populares en general, en las letras de canciones, en las diversas formas del chiste, etc. Sin embargo, el sentido común no precisa de estas formas o procedimientos específicos de la memoria en el discurso para su producción y reproducción. Cabe pensar en otras formas, si lo entendemos a la manera de Martínez de la Escalera como el efecto de una *maquinaria,* que fija o naturaliza los significados en la lengua, y que "opera mediante la aplicación mecánica de reglas interpretativas generales a casos singulares, reglas por las cuales sellamos el significado de lo dicho y limitamos el alcance del decir creando un discurso *ad hoc*; invención de convenciones y de toda clase de instituciones que habrán de fijar el sentido."2 Se trata, siguiendo a esta autora, de una máquina que determina el *archivo oficial* del sentido común (una gramática y una política del discurso). Lo que interesa es el carácter mecánico de la aplicación de las reglas interpretativas, o bien, en palabras de Vico, su carácter irreflexivo. Diremos entonces que pertenecen en general al ámbito del sentido común todas las opiniones, afirmaciones o negaciones de algo que se adoptan en el territorio del discurso cotidiano de manera inconsciente (como lo afirmara F. Nietzsche en sus escritos sobre el lenguaje), o bien estereotipada (como prefirió decirlo R. Barthes), y que los medios masivos

---

1 Giambattista Vico, *Ciencia nueva,* p. 119.

2 Ana María Martínez de la Escalera, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre dante, Gracián y la astucia del lenguaje,* p. 8.

de información (radio, prensa, televisión, cine y hoy internet) son un lugar privilegiado para su producción y reproducción3.

La postulación de un sentido común y de una *sabiduría popular* en él depositada, tuvo históricamente un valor de resistencia frente a la apropiación del saber y la verdad por parte de los diversos discursos hegemónicos (religiosos, estatales, educativos, militares). La defensa del valor de verdad de dicha sabiduría fue, no obstante, problemática. Las tradiciones vulgares, escribió Vico, "deben haber tenido un fondo público de verdad, de ahí que nacieran y fueran conservadas por pueblos enteros durante largos períodos de tiempo".4 Ello implicaba que la utilidad pragmática y el valor de verdad del sentido común serían sancionados por su mera preservación histórica. Esta relación entre el sentido común, la tradición, la historia y la autoridad fue heredada por la hermenéutica contemporánea: "Lo consagrado por la tradición y por el pasado", escribió Gadamer por su parte, "posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento"5. Dicha relación comporta un peligro importante, su resistencia al trabajo de la crítica. Por eso Gadamer escribió también que "la oposición entre tradición y razón no debe ser incondicional e irreductible, pues la tradición es también un momento de la libertad y de la historia, y necesita ser afirmada, asumida y cultivada."6 Sin embargo, él no explicó suficientemente cómo es posible esta libertad, y en última instancia, cómo es posible la justicia entendida, de manera estratégica, como la capacidad de elegir entre lo que conviene o no preservar en cada momento histórico específico, sobre todo cuando nuestra acción y nuestro comportamiento están determinadas por su fuerza. Su planteamiento se caracteriza entonces por acentuar el valor positivo del sentido común y la tradición como portadores de la sabiduría popular y del "sentido de lo justo y del bien común", a la manera viquiana.

Pero el sentido común puede ser también una modalidad discursiva de ejercicio, conservación y transmisión de prácticas de exclusión (entre las cuales quizá la más extendida ha sido, históricamente y no sólo en Occidente, la exclusión de género) y por lo tanto, de injusticia, prácticas que también son constitutivas de cualquier sociedad. Ellas operan

---

3 W. Benjamin, y posteriormente J. Derrida señalaron, con razón, que estas técnicas no cumplen una función meramente comunicativa, sino que producen eso que dicen simplemente transmitir. En términos generales, son productoras de sentido común, pero también es espacio-temporalidades determinadas, es decir, de formas de la experiencia.

4 *Ibid.*, p.121.

5 *Ibíd., pp. 349-350.*

6 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, pp. 349-350

instituyendo y confirmando oposiciones binarias, jerárquicas y excluyentes, oposiciones que rigen nuestro pensamiento y actividad. El sentido común es, como afirma Foucault leyendo a Deleuze7, una forma de sujeción del pensamiento, que divide y caracteriza, que busca precisamente lo común bajo la diferencia, y que, por tanto, no respeta el carácter diferencial de la diferencia, la singularidad; o bien que reduce lo otro oponiéndolo a lo mismo, la alteridad a la identidad (lo "femenino" como lo otro de lo "masculino", "Oriente" como lo otro de "Occidente", el "migrante" como lo otro del "ciudadano", etc). Estas prácticas o procedimientos de exclusión, al manifestarse en una serie de enunciados que se asumen en forma irreflexiva, naturalizan entonces tanto el sentido como el valor de verdad de lo dicho, portando la autoridad anónima de la tradición. El territorio del sentido común es, también, el de una forma autoritaria del discurso, naturalizado por su ejercicio comunitario, por el hábito y por la tradición. Todo ello lo hace, como decíamos, especialmente resistente al trabajo de la crítica.

Conviene entender este trabajo cuando menos en dos sentidos: primero, como trabajo de interrogación, en el sentido foucaultiano, sobre las relaciones entre el saber y el poder que sostienen un modo de estructurar el mundo y que excluyen otras posibilidades de ordenamiento; segundo, también en sentido foucaultiano, como una interrogación específica, surgida de un deseo: ¿cómo no ser gobernado?, y aún más, "cómo no ser gobernado de esta forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos."8 Hay que hacer énfasis en este "cómo". La pregunta es siempre estratégica: habla de la necesidad de inventar formas de resistencia nuevas para procedimientos específicos de dominación. Si bien Foucault ubica la crítica en este segundo sentido en el ámbito de las formas institucionales de la autoridad: la iglesia, el estado y sus aparatos jurídicos, la familia, etc., cabe dirigir un ejercicio semejante de interrogación a la autoridad del sentido común. Autoridad que, como vimos, se sostiene, por una parte, en su carácter comunitario, en un "todo mundo dice que…", o "sabe que…"; por otra, en su preservación histórica, que no cuestiona los procedimientos de tal preservación ni las fuerzas que ahí intervienen; y finalmente, en su anonimato. Si las formas de exclusión producidas en el sentido común son también formas de gobierno o de producción de sujetos (en el sentido de sujeción o sometimiento), dichas formas se resisten a la interrogación por su capacidad de naturalización (del sentido y del procedimiento mismo). Dicho de otro modo, en el ámbito del sentido común es particularmente difícil determinar cómo, mediante que procedimientos, en nombre de qué objetivos, por quiénes… se es gobernado. Especialmente a esta última pregunta habría que responder que, si las exclusiones son producidas y reproducidas en el anonimato de la tradición, quien gobierna es la maquinaria del sentido

7 Michel Foucault, *Teatrum Philosophicum*, pp. 28-29

8 Michel Foucault, *Crítica y Aufklärung*, p. 3.

común puesta en marcha en el ámbito de lo social. Por eso, por ejemplo, la exclusión de género puede considerarse como un crimen constitutivo de lo social.

La resistencia, por lo tanto, sólo puede pensarse como un ejercicio crítico público. En este sentido, Martínez de la Escalera recoge también, de algunos momentos significativos de la reflexión sobre el discurso y sus efectos de verdad (la retórica greco-latina, el Humanismo renacentista, el escepticismo barroco), el ejercicio de debate que puede pensarse en la expresión *sermo communis,* para distinguirla del *sensus communis*. Puesto que el término latino *sermo* se refiere al discurso (conversación, diálogo), y remite a un ámbito público de producción de significados. La producción, en este caso, no se reduce a la aplicación mecánica de reglas interpretativas generales, sino que se ajusta a la medida de "la oportunidad, la ocasión y la contingencia, a la vez entendida como accidentalidad y singularidad extrema de la significación." 9 Así entendida, la contingencia es una instancia que permite la aparición de nuevos significados y de nuevas relaciones, dando lugar a un momento inventivo del ejercicio crítico. Sólo sometiendo a debate eso que es por todos admitido, sólo mostrando que eso que se considera natural es producto de la reiteración de determinadas prácticas, cabe pensar y ensayar otras prácticas, otros modos de relacionarnos con el mundo y con los otros.

Así la crítica, como ejercicio de vigilancia estratégica del discurso excluyente, puede ser capaz de contrarrestar los efectos nocivos del sentido común; pero también, dado que el discurso de sentido común ha sido además una forma de resistencia a los discursos autoritarios, la crítica puede servir como afirmación de dicha resistencia. Esto implica no una denuncia de todo sentido común, sino una denuncia estratégica de sus usos.

Erika Lindig

Bibliografía citada y sugerida:

BARTHES, Roland, *El placer del texto; seguido por lección inagural: De la cátedra de semiología lingüística del College de France pronunciada el 7 de enero de 1977.* 2ª. Ed., trad. de Nicolás Rosa y Oscar Terán. México, Siglo XXI, 1984.

BUTLER, Judith, "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault", en PARRINI, Rodrigo (coord.), *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación,* México, UNAM, PUEG, 2008, pp. 35-58.

9 Cfr. Martínez de la Escalera, *op.cit*., p. 13

DANTE ALIGHIERI, *Obras completas de Dante Aliguieri,* 5ª. Ed., Trad de Nicolás Gonzáles con la colab. de José Luis Gutiérrez. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

FOUCAULT, Michel, *Crítica y Aufklärung.* Trad. de Jorge Dávila., en Revista de Filosofía – ULA. 8. 1995. pp. 5-30.

Foucault, Michel y Deleuze, Gilles, *Teatrum Philosophicum,* seguido de *Repetición y diferencia,* Anagrama, Barcelona, 1995, pp. 28-29

GADAMER, Hans Georg. *Verdad y Método.* 7ª ed., Trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1997. (Hermeneia 7)

GRACIÁN Y MORALES, Baltasar, *Obras completas.* Ed. y Est. Prel. de Miguel Baltori y Ceferino Peralta. Madrid, Atlas, 1969.

MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje.* Barcelona. Antrhopos, Fundación cultural Eduardo Cohen. 2001. (Biblioteca A / Conciencia, 42)

VICO, Giambattista, *Ciencia Nueva.* Introd., trad. y notas de Rocío de la Villa. Madrid, Tecnos, 1995.

Solidaridad (emblema)

Se refiere al ejercicio político de prácticas de la libertad, de la resistencia y/o de la desujetación. Alude a procesos estratégicos como los que tienen lugar en las comunidades de debate. Entendida de esta manera la S. no es altruismo sino que constituye vínculos entre individuos y grupos que atraviesan las relaciones de dominación abriendo espacios interticiales (públicos pero no estatales) de igualdad e incidiendo sobre el horizonte jurídico de la equidad para generar experiencias fuera de la normatividad hegemónica.

Habrían así solidaridades de género, étnicas, de clase, políticas y solidaridades transgenéricas, transétnicas, transpolíticas y transterradas como la relación entre amigos extranjeros (Benjamin). Se trata de experiencias multívocas, más allá de oposiciones binarias, jerárquicas; son experiencias alternas de lo humano disruptoras de las leyes que rigen los intercambios estandarizados como las leyes de mercado que nos vinculan como consumidores. Dan lugar al libre juego de las fuerzas y de los deseos, centrípetos y centrífugos, disruptores del orden y a la vez provocadores de nuevas formas de apropiación y expropiación de discursos y acciones.

Solidaridad (estudio de vocabulario)

La palabra “solidaridad” (aparecida en el siglo XVII) está emparentada etimológicamente con las palabras “sólido” y “sueldo”, que aparecieron varios siglos antes. Estas dos últimas provienen del término latín tardío de origen incierto *sŏlĭdus*, que significa “cierta moneda de oro, ducado”. De ella derivan palabras como *soldar* (“remunerar al soldado”), *soldadado* (“mercenario”), soldadera (“mujer de malas costumbres”) y soldar (“pegar y unir sólidamente”).

Si nos remitimos al latín, encontramos el verbo *sŏlĭdo* cuyos sentidos son: 1) soldar, consolidar, afirmar, dar consistencia, endurecer, solidificar; 2) ratificar, confirmar una cosa. También se halla el adjetivo *sŏlĭdus* que tiene los siguientes sentidos: 1) sólido, compacto, macizo, consistente; 2) entero, completo; 3) sólido, real, verdadero, sincero, cierto, seguro; 4) al hablar de un estilo de escritura: firme, pleno, de buena ley. Además se hallan los términos *sŏlĭdus* entendido como sueldo o moneda de oro, *sŏlĭdātĭo* entendido como consolidación, cimientos y fundamentos, y, por último, *sŏlĭdātrix* que significa “la que hace o vuelve sólido”.

Se refiere al ejercicio político de experiencias de resistencia y/o de desujetación. Esas experimentaciones tienen un carácter contingente, que no necesariamente se conforman en comunidades, colectividades o sociedades, en relaciones estables y que puedan mantenerse. Su valor es su intempestividad. Se trata de experimentaciones del estar entre,[1] acciones que “manifiestan en sí mismas la pura contingencia del orden.”[2] De allí que utilizando el vocabulario de Jacques Rancière, para describir la acción política, se pueda caracterizar la solidaridad como “una actividad aleatoria, suplementaria que habría podido del mismo modo no ser. Una actividad sin legitimidad y sin lugar propio, porque su nombre propio es ya un homónimo problemático, en el cruce de diferentes discursos y diferentes razones.”[3] Alude a procesos estratégicos, a experimentaciones de relaciones, alianzas –como las que tienen lugar en las comunidades de debate[*]. Entendida de esta manera la solidaridad no es altruismo sino que constituye vínculos entre individuos y grupos que atraviesan críticamente[*] las relaciones de dominación abriendo espacios intersticiales (públicos pero no estatales) de igualdad e incidiendo sobre el horizonte jurídico de la equidad para generar experiencias fuera y diferentes de la normatividad hegemónica, modificando el ámbito de lo sensible y permitiendo la potenciación de

---

1 *Cf.* ARENDT, Hannah, *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós, 2005.
2 RANCIÈRE, Jacques, “El uso de las distinciones”, [en línea] en <http://mesetas.net/?q=node/19> [Consulta: 5 de marzo, 2009].
3 *Ibidem.*

capacidades en los cuerpos.4 Pensar así la solidaridad exige dejar de lado esas teorías sociologizantes que afirman determinados roles o funciones de los individuos en lo social, sostenidas, la mayoría de las veces, por una supuesta solidaridad teológico-ontológica –como sinónimo de *religare*.5 Habría que dejar los hábitos especulativos y prácticos que fuerzan a pensar lo social en términos de totalidad/elementos, interdependencia natural, "obligación solidaria".6

Se pone en operación la solidaridad cuando se producen entre los cuerpos relaciones inéditas. Así, en acciones políticas como las huelgas o en agrupaciones sociales se dan las condiciones para experimentar con la solidaridad: se modifican las jerarquías, se expanden las capacidades de los individuos, se experimenta con espacios y roles. Habría así solidaridades de género, étnicas, de clase, políticas, y solidaridades transgenéricas, transétnicas, transpolíticas y transterradas –como la relación entre amigos extranjeros (Benjamin). Se trata de experiencias multívocas, más allá de oposiciones binarias, jerárquicas; son experiencias alternas de lo humano, disruptoras de las leyes que rigen los intercambios estandarizados como las leyes de mercado que nos vinculan como consumidores o como las relaciones determinadas nos encierran en espacios y roles específicos (relaciones sexuales, sociales, administrativas, políticas, etcétera). Dan lugar al libre juego de las fuerzas, de las capacidades y de los deseos, centrípetos y centrífugos, disruptores del orden y a la vez provocadores de nuevas formas de apropiación* y expropiación de discursos y acciones.

Así entendido y usado, el concepto de solidaridad es un instrumento que permite confrontar la supuesta despolitización y falta de imaginación política para mostrar una producción continuada de lo político. No hacer caso a esa continua producción de experiencias solidarias de lo político, sería aceptar lo que benjamin llama la "barata aleación social". 7 Si bien esto implica valorar toda práctica que produzca y haga consistentes relaciones políticas, sociales, vitales, subjetivas, etcétera, que cooperen de determinada manera y en el sentido de la producción de experiencias inéditas, sin apelar a

---

4 RANCIÈRE, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. de Horacion Pons. Buenos Aires, Nueva visión, 2007.

5 Cf. Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, [en línea] en <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_sp.html> [Consulta: 14 de abril, 2012].

6 *Cf.* COLSON, Daniel, "Solidaridad", en *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze*. Trad. de Heber Cardoso. Buenos Aires, Nueva visión, 2003, pp. 245-246.

7 BENJAMIN, Walter, "Diálogo sobre la religiosidad contemporánea", en *Metafísica de la juventud*. Trad. de Luis Martínez de Velasco. Barcelona, Paidós, 1993; y cf. HILKELAMMERT, Franz, *Solidaridad o suicidio colectivo*. Granada, Ambientito Ediciones, 2005.

un plan político previo de transformación social o un modelo de práctica que justifique su sentido, como en la que es asumida por asociaciones humanitarias internacionales.

José Francisco Barrón Tovar

Bibliografía citada y sugerida:

Hannah Arendt, *La condición humana*. Trad. de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós, 2005.

Walter Benjamin, "Diálogo sobre la religiosidad contemporánea", en *Metafísica de la juventud*. Trad. de Luis Martínez de Velasco. Barcelona, Paidós, 1993.

Massimo Cacciari y Carlos María Martini, *Diálogo sobre la solidaridad*. Barcelona, Herder, 1997.

Daniel Colson, *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze*. Trad. de Heber Cardoso. Buenos Aires, Nueva visión, 2003.

Jacques Derrida, *Políticas de la amistad.* Trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte. Madrid, Trotta, 1998.

Franz Hinkelammert, *Solidaridad o suicidio colectivo*. Granada, Ambientito Ediciones, 2005.

Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, [en línea] en <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis_sp.html> [Consulta: 14 de abril, 2012].

Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. de Horacion Pons. Buenos Aires, Nueva visión, 2007.

"El uso de las distinciones", [en línea] en <http://mesetas.net/?q=node/19> [Consulta: 5 de marzo, 2009].

Richard Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Trad. de Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona, Paidós, 1991.

Solidaridad como co-operación (ensayo)

> Para que haya instituciones debe haber una especie de voluntad, deinstintos, de imperativos [...]: la voluntad de tradición, deautoridad, aun de responsabilidad ante los siglos futuros, de solidaridad de cadena degeneraciones en el futuro y en el pasado al infinito.
>
> Friedrich Nietzsche, "Crítica de la modernidad" en *El ocaso de los ídolos*.

> Producir efectos de verdad que pudieran utilizarse en determinadas luchas, por quien quiera, bajo formas que están por descubrir y organizaciones que están por definir.
>
> Michel Foucault, "Lo que digo y lo que dicen que digo"

> Hay también la constitución de una nueva forma de gobierno de las almas, nuevas maneras de conducir a los otros, y la constitución de formas de resistencia, la producción de contra-conductas.
>
> Maurizio Lazzarato. "Potencias de la variación"

Es errada la posición contemporánea que menosprecia la multiplicidad de luchas por una subjetividad y una forma de vida diferentes entendiéndolas como simples "rebeliones radicales"[1] que no logran "alcanzar una intensidad" revolucionaria, de cambio de lo social. Pues se afirma que no habría relación comprobable y significativa entre ellas y la situación revolucionaria; por ello no pueden tener eficacia, no pueden desbancar el sistema capitalista. De este modo Claudio Katz (2007) ha valorado las luchas contemporáneas en Latinoamérica a partir de "la modalidad clásica de rebelión diferenciada de la revolución".2 Así la "sucesión de rebeliones" actuales en el mundo latinoamericano debe entenderse como una "situación potencialmente revolucionaria" y no como una revolución permanente. Y da tres puntos para diferenciar estas rebeliones latinoamericanas de una revolución socialista: 1) estas luchas no han "forjado organismos de poder rivales del Estado", 2) tampoco han forjado "milicias desafiantes de las fuerzas armadas", y 3) la revolución es "convulsiva", sucede en la forma de un

1Katz, Claudio. "Las nuevas rebeliones latinoamericanas" en *Memoria* # 225, diciembre de 2007, p. 11.
2*Ibid*, p. 12.

"colapso" y no, como sucede en las luchas latinoamericanas, bajo la forma de unas "prolongadas etapas de crisis" de "indefinida duración". Para Katz la revolución no puede dejar de lado la violencia, se reconoce porque instaura drásticamente un orden político y conforma un organismo militar para salvaguardarse.

Considero que –y para dejar de lado los hábitos especulativos y prácticos de pensar lo social en términos de totalidad/elementos, interdependencia natural, "obligación solidaria"3– para diferenciar y evaluar los acontecimientos de solidaridad habría que caracterizar el concepto de co-operación de acuerdo a un carácter operativo o productivo: como producción contingente y continua de diferentes relaciones políticas y sociales de alianza (entre cuerpos, movimientos, grupos, instituciones, etcétera).Pues yaes un acto políticoponer en operación y saber mantener una alianza diferente entre actores, instituciones, hábitos, cuerpos, etcétera. Esta apuesta trataría de re-formular circunstancialmente, elaborando discursos que respondieran y elaboraran, las prácticas puntuales de cualquier forma de producción de lo político o social. El pensamiento devendría así un trabajo cuidadoso de descripción-interpretación del sentido de las prácticas productivas de resistencia contemporáneas. Este desplazamiento al interior de las políticas del pensamiento es exigido por la singularidad de las prácticas de resistencia actuales, de "lo que ocurre en la política".4

Ya Etienne Balibar (2005) ha propuesto lo que llama "política de la civilidad" para pensar el sentido de las prácticas de lo político contemporáneo. El objetivo de este concepto de civilidad es resistir a la violencia ejercida por los mecanismos de gobierno capitalistas que funcionan mediante un mecanismo de naturalización de las condiciones de la opresión sobre la sensibilidad de ciertos individuos concebidos como mercantilizables y utizables. Así, la forma de subjetividad que re-producen haría concebir lo dado de la opresión como lo natural al ser atrapado en su subjetividad de excluido.5 Hacer que un individuo siga siendo lo que es,6 es lo que según Balibarse

---

3 GONZÁLEZ MORFÍN, Efraín. *Solidaridad*. México, Instituto mexicano de doctrina social cristiana, IMDOSOC, 2008, p. 4. Allí se plantea la solidaridad en estos términos: "Por la solidaridad, la sociedad y sus miembros personales dependen recíprocamente entre sí en el ser, en la actividad y en los efectos de la misma. Esta solidaridad es, ante todo, un hecho o realidad en el orden del ser. De hecho, con conciencia o sin ella, queriendo o no, para bien o para mal, dependemos de la sociedad en que vivimos y ésta a su vez, depende de nosotros, que somos sus miembros constitutivos." (p. 3)

Habría que rastrear la genealogía hasta los actuales intentos educativos de la SEP de poner en operación un concepto de cooperación en términos de solidaridad religiosa. Así "*Cooperar* significa trabajar juntos para lograr objetivos compartidos. En las actividades cooperativas, los individuos buscan resultados que resulten beneficiosos para sí mismos y, al mismo tiempo, para todos los otros integrantes del grupo." (Johnson, David, Johnson, Roger y Holubec, Edythe. *Los nuevos círculos del aprendizaje. La cooperación en el aula y la escuela*, pp. 10-11) Se habla de una "*interdependecia positiva*" (p. 13) que se puede caracterizar como un "destino común" (p. 11).

4 Convocatoria del "Primer festival mundial de la digna rabia"

5 De allí, la reivindicación contemporánea de la criminalidad como forma de vida sería efecto de esta violencia contemporánea: el narcotráfico, las gangas, el cine gore, etcétera –de allí la estrategia de

llamaría violencia hoy en día. Tal busca que "no exista ninguna posibilidad para las víctimas de pensarse y representarse en nadie como sujetos políticos, capaces de emancipar la humanidad emancipándose a sí mismos."7 Así, con la política de la civilidad se trataría de poner en operación "una resistencia colectiva ante la violencia y en especial a la violencia de exterminio, que no adopte la forma de un orden estatal, de una 'contra-violencia' institucional, sino de una actividad experimental de los individuos, de los grupos pequeños, y hasta de las propias 'masas'."8

Con ello Balibar hacía eco con Guattari que aconsejaba que al hacer teoría política en el día de hoy habría que poner énfasis "donde hay producción de disparidad, praxis generadoras de heterogeneidad y de complejidad, bifurcaciones sensibles inscritas en maneras de ser, resistencia de la creatividad social en los espacio-tiempos escenificados de la vida... "9 Y también con Alain Badiou que afirmaría que "el objetivo[de las luchas de resistencia contemporáneas como el zapatismo o Hamás] no es tomar el poder, sino imponer al poder una relación diferente."10Es decir, se trataría de "la creación de un espacio colectivo y de unidad 'popular' de nuevo tipo".11

---

criminalización que los gobiernos contemporáneos ejercen y no sólo contra los movimientos sociales sino contra la población en general. A los individuos de las favelas, los indígenas, las mujeres y niños obligados a la prostitución, los que viven en la exclusión total, los mecanismos de gobierno y explotación contemporáneos tratarían de encerrarlos en lo dado de su subjetividad.

6 Alain Touraine caracteriza una parte de "la profunda ruptura" en "nuestra experiencia contemporánea" como "la revancha del ser sobre el hacer". Esto significaría que a la par de una autonomización de los mecanismos de gestión económica, el día de hoy "el actor [...] deja de ser social; se vuelca sobre sí mismo y se define por lo que es y ya no por lo que hace" (*¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes,* México, FCE, 2000, p. 39). A eso llama "desinstitucionalización", "despolitización" y "desocialización".

7BALIBAR, Étienne. "Tres conceptos de política: emancipación, transformación, civilidad" en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona, Gedisa, 2005, p. 35.

8 BALIBAR, Etienne. *Violencias, identidades y civilidad*, p. 13.

9 ALLIEZ, Eric. "El arte contemporáneo explicado a los niños" [en línea] en http://multitudes.samizdat.net/El-arte-contemporaneo-explicado-a [Consulta: 10 de marzo, 2009]. Touraine afirma que "La globalización privó a la sociedad de su papel de creadora de normas" (*Ibid*, p. 40). Frente a ello propone, igualmente, "estar atentos a nuestra propia desorientación [...] y descubrir una sociedad y una cultura en formación" (*Ibid*, p. 47). Esto se llevará a cabo, encontrando un "principio no institucional de reconstrucción de la modernidad" (*Ibid*, p. 55) que permita "vivir nuevas formas de modernidad" (*Ibid*, p. 56).

10 BADIOU, Alain. "La peculiaridad inexorable de la acción común" en *Memoria* # 219, p. 7. La pretensión de las prácticas políticas de resistencia de los zapatistas es "establecer comunidades indígenas autónomas de facto", cuyo objetivo es "construir una forma de vida diferente" al del Estado-nación capitalista. El carácter que habría que valorar en este movimiento zapatista es el "sentimiento de autoafirmación" que enarbola la "demanda positiva" del ejercicio pleno de su "derecho de autodeterminación", de producir comunidad. Siempre han defendido esa pretensión de *"otro mundo hay que hacer"*. En la convocatoria del "Primer festival mundial de la digna rabia" vuelven sobre los temas: "Desde nuestra aparición pública, hace ya casi 15 años, ha sido nuestro empeño el ser puente para que las rebeldías caminen de uno a otro lado." Y así hablan del festival como una "gran exposición nacional e internacional donde cada lucha, cada experiencia, cada rabia, tendrá un espacio donde pondrá un puesto para mostrar su lucha y su coraje. Para que tod@s les miremos, les escuchemos, les conozcamos." Pero

De allí se propondrían a la problematización y discusión las siguientes cuestiones que pueden ser segmentos del campo problemático de la solidaridad entendida como co-operación:

1. la solidaridad debe tomarse como producción de relaciones políticas, sociales, vitales, especulativas, 12 subjetivas, etcétera, que co-operen de determinada manera y en un sentido singular.13

2. una solidaridad debería caracterizarse como una alianza *producida y mantenida* en el continuo co-funcionamiento de un conjunto de ciertas potencias heterogéneas, en la *persistencia* de un determinado co-funcionamiento de cuerpos azarosos.14Pues "hace falta que dure, que no sea un 'encuentro breve' sino un encuentro duradero".15 Deleuze hablaba de máquina en este sentido;16

---

ponen un criterio de exclusión de su apertura: "Los grupos, colectivos y organizaciones nacionales e internacionales que participen en el festival serán solamente los que sean invitados para tal efecto."

Raúl Zibechi en un texto leído en el festival pone de relieve este sentido de "creación de nuevos modos de vidas y de ejercicio del poder" con estas palabras: "Convirtieron la lucha por la tierra (rural y urbana) en la conquista de territorios, o sea de espacios donde los pueblos (indígenas, campesinos, sectores populares urbanos) hacen sus vidas cotidianas y transforman las iniciativas para la sobrevivencia en modos y formas de resistencia al sistema. […] Se proclaman autónomos, de los partidos, las iglesias, los sindicatos y los estados. Pero esa autonomía encarnada en territorios va de la mano de la creación de nuevos modos de vida y de ejercicio del poder, o sea de autogobierno. […] producen sus vidas (de las familias y comunidades) con base en relaciones de reciprocidad y ayuda mutua, no para acumular capital ni poder, sino para crecer y fortalecerse como comunidades y movimientos. […] mundo de valores de uso, femenino, comunitario, autocentrado y autodirigido, capaz de producir y reproducir la vida […] crece por expansión, dilatación, difusión, contagio, irradiación, resonancia…" (Raúl Zibechi. "Versión abreviada del texto leído en la Fiesta de la Digna Rabia, San Cristóbal, 3 de enero" [en línea] en http://www.jornada.unam.mx/2009/01/16/index.php?section=opinion&article=021a1pol [Consulta: 10 de marzo, 2009]) Por su parte, John Holloway ha propuesto como interpretación de "digna rabia" la de "creación aquí y ahora de otras relaciones sociales" (Texto leído en el lienzo charro de Iztapalapa el 29 de diciembre de 2008 en el "Primer festival mundial de la digna rabia" [en línea] en www.eutsi.org/kea/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=831 [Consulta: 10 de marzo, 2009]).

11 BADIOU. *Op. cit.*, p. 7.

12 Boaventura de Sousa Santos propone, por ejemplo, que "Debería ser posible identificar, en cada momento histórico, un pequeño conjunto de temas sobre los cuales fuera posible **solidarizarse** o generar un gran consenso" (SOUSA SANTOS, Boaventura de. "FSM: el año del futuro" [en línea] en http://www.jornada.unam.mx/2009/01/31/index.php?section=opinion&article=026a1mun [Consulta: 10 de marzo, 2009]).

13 Por ejemplo, en la *VI declaración de la selva lacandona* los zapatistas hablaban de "una **política de alianzas** con organizaciones y movimientos no electorales que se definan, en teoría y práctica, como de izquierda" y hacían el llamado de una "campaña nacional para la construcción de otra forma de hacer política, de un programa de lucha nacional y de izquierda, y por una nueva Constitución."

14 Por ello pregunta Lazzarato: "Desde el punto de vista de la **coordinación**, el problema político, me parece, sería el siguiente: ¿cómo 'mantener en conjunto' la multiplicidad, cómo agenciar lo heterogéneo en tanto que heterogéneo, cómo componer los disparates que, en el proceso de **co-producción**, deben seguir

3. no se debería determinar o interpretar en términos de oposición. Puesto que la producción y reproducción de formas determinadas de relaciones, prácticas, discursos o experiencias echadas a andar, tienen ya de por sí un valor de crítica de lo establecido. Lo político en términos de co-operación es positivo. De allí que habría que distinguir la solidaridad como co-operación de maneras crueles17 de vinculación entre los cuerpos.18

4. habría que determinar la figura19 adecuada para cada práctica solidaria singular: el "adherente", el "simpatizante", el "cooperante";20

---

siendo disparates?" (LAZZARATO, Maurizio, "Potencias de la variación" [en línea] en http://www.scribd.com/doc/7027572/Lazzarato [Consulta: 10 de marzo, 2009] Las negritas son mías).

Benjamin en *El autor como productor* caracteriza la solidaridad haciendo referencia las relaciones entre diferentes formas de productores: "El autor como productor experimenta —al experimentar su solidaridad con el proletariado— inmediata solidaridad con algunos otros productores que antes no significaban mucho para él." (p. 43)

15 ALTHUSSER, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena Libros, 2002, p. 34.

16 "La máquina es el **conjunto de vecindad** hombre-herramienta-animal-cosa, pero es anterior respecto a ellos, puesto que es la línea que los atraviesa y los hace funcionar juntos." DELEUZE y PARNET. *Diálogos*, p. 118.

17 Cfr. para este concepto de crueldad Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Se puede caracterizar esta posición nietzscheana con la siguiente frase: "lo que hasta ahora ha dirigido la educación de la humanidad ha sido la negra imaginación de carceleros y verdugos." (Aurora, § 13).

18 Distinguir la co-operación de "la cooperación de las víctimas" tal como la ha descrito Zygmunt Bauman en el caso del exterminio nazi. Bauman escribe:

"Parece, sin embargo, razonable pensar que, de no haberse producido la cooperación o haberse dado en menor escala, la compleja operación del asesinato en masa habría obligado a sus administradores a lidiar con problemas financieros, técnico y de dirección de una magnitud completamente distinta. […] los dirigentes de las comunidades sentenciadas llevaron a cabo la mayor parte del trabajo burocrático que la operación exigía (proporcionando informes a los nazis y llevando los expedientes de la futuras víctimas), supervisaron las actividades de producción y distribución necesarias para mantener a las víctimas con vida hasta el momento en el que las cámaras de gas estuvieran preparadas para recibirlas, vigilaron a la población cautiva para que las tareas de mantenimiento de la ley y el orden no reclamaran ni la inventiva ni los recursos de los captores, garantizaron que el proceso de aniquilación siguiera su curso fijando los objetivos de las distintas fases, enviaron a estos objetivos a lugares en los que les podía reunir con un mínimo de molestias y movilizaron los recursos financieros necesarios para pagar el último viaje" ("Solicitar la cooperación de las víctimas" en *Modernidad y holocausto*, p. 145)

Y sentencia después: "Esa ayuda [de las víctimas a sus victimarios] es como una ventana a través de la cual entrever procesos generados por los modernos ejercicios de acción racional, por la nueva fuerza y los horizontes de poder moderno." (p. 146)

19 Habría que sopesar este problema pues es mayor. Hay que recordar que Benjamin afirmaba que junto con una "barata aleación social" (´"Diálogo sobre la religiosidad contemporánea" en *Metafísica de la juventud*,p. 74) en la que "falta respeto por lo social" (p. 57), se da en la modernidad un "[…] terrible envilecimiento que debe soportar el individuo moderno al sufrir la pérdida de sus posibilidades sociales […]" (p. 72), en el que se encuentra en "este hondo *pathos* [de la putrefacción interior] al quedar desterrado de la sociedad y contar apenas con las mínimas condiciones para poder vivir sus propios sentimientos." (p. 74)

5. habría que valorar el carácter de producción de cada determinada alianza solidaria a partir del “vacío”21 de legislación o relaciones políticas establecidas;

6. debe ser combatida toda práctica que mantenga la despolitización o desocialización. Ya sea bajo la forma de mantener prácticas de subjetivación ya establecidas o bajo la forma de imposibilitar cualquier emergencia nueva;

---

20 Ejemplos de cooperante: “son **cooperantes** aquellas personas físicas que participen en la ejecución, sobre el terreno, de un determinado instrumento de cooperación internacional para el desarrollo o de ayuda humanitaria en cualquiera de sus fases, a realizar en un país o territorio beneficiario de la política de ayuda al desarrollo, parte de la acción exterior del Estado […], y que tengan una relación jurídica con una persona o entidad promotora de la cooperación para el desarrollo o la acción humanitaria” (http://www.aecid.es/01aeci/6normativa/1admon/ftp/6personal/A18492-18497.pdf); “los **cooperantes** son profesionales con formación universitaria cualificada que gestionan, ejecutan o evalúan proyectos de cooperación al desarrollo en otros países durante periodos más o menos largos de tiempo.” ([en línea] en http://www.solucionesong.org/noticias/noticia/?id=792. Las negritas son mías.)

Para la figura del adherente los zapatistas utilizaban en la *VI Declaración de la selva lacandona* la fórmula “gente que es como nosotros, humilde y sencilla”. Pero lo humilde y sencillo se enfrentaba argumantativamente con esos “políticos […]que ni su corazón ni su palabra están derechos, sino que están chuecos y echan mentiras”. Lo humilde y sencillo se expresa en actitudes de lenguaje. Así hay gente que sabe “escuchar y hablar directamente, sin intermediarios ni mediaciones, con la gente sencilla y humilde” y hay otros que sólo usan “mañas” y “echan mentiras”.

21 Cfr. ALTHUSSER, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Ha habido intentos de teorizar la producción de una “nueva subjetividad política del radicalismo plebeyo” que es resultado de la ausencia de proyecto y de

“la explosión de furia de los de abajo, sin una propuesta política previa de transformación social o una ideología que justifique su acción. Es la cólera nacida del malestar, del desagrado, la indignación, la incomodidad, la frustración, el despojo y el maltrato de los poderosos. […]Su ira es, indudablemente, una lucha por la dignidad entendida como el rechazo a aceptar la humillación y la deshumanización; como la negativa a conformarse; como la no aceptación del trato basado en los rangos, las preferencias y las distinciones, como la exigencia de ser juzgado por cualquiera.”

De esta subjetividad política nacida del vacío habría “elementos comunes”:

La expropiación de los modos de vida y lo común, la generación de otras opciones de vida alternativas, el desarrollo de la **cooperación** y la resistencia, y la pretensión de imponer la disciplina clasista han creado un coctel social explosivo. ¿Cuáles son esos elementos? Básicamente seis. Primero, la creciente precarización y polarización social que el modelo neoliberal creó en todo el mundo. Desmanteló redes de protección social, adelgazó los sectores medios y fabricó una nueva camada de ricos inmensamente ricos. Segundo, la cancelación de un horizonte de bienestar o de ascenso social para muchos jóvenes; ellos son los nuevos desposeídos. Tercero, el divorcio creciente de los políticos profesionales y la democracia representantiva con respecto a amplias franjas de la población. Cuarto, las migraciones desde las antiguas colonias a las metrópolis, que ha creado una clase de trabajadores no ciudadanos. Quinto, la emergencia de lo plebeyo en defensa de lo común. Sexto, la autorganización en forma de red de los nuevos sujetos que expresan su cólera, facilitada por los teléfonos móviles y la Internet. (Luis Hernández Navarro. “Rabia contra la máquina” [en línea] en http://www.jornada.unam.mx/2008/12/30/index.php?section=opinion&article=012a1pol [Consulta: 10 de marzo, 2009] Las negritas son mías.)

7. se debería atacar la idea de creación(cuasi-religiosa) al determinar lo que sería una co-operación solidaria. No habría creación de relaciones sociales, sino "redistribución", "reproducción", "coordinación", "colaboración", "alianza";

8. por todo ello se trataría de una producción cotidiana, "mínima", de hábitos: una acción política modifica y produce –en donde quiera que se lleve a cabo– la experiencia como diferentes y múltiples maneras de decir, hacer y sentir. Así, afirma Rancière: "[…] no [se trata] ya [de] superar las normas de productividad, sino [de] la invención de un mundo nuevo a través de mil gestos ínfimos":[22] "*crear nuevas costumbres*"23

José Francisco Barrón Tovar

Bibliografía citada y sugerida

ALTHUSSER, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Madrid, Arena Libros, 2002.

BADIOU, Alain. "La peculiaridad inexorable de la acción común" en *Memoria* # 219, México, 2008.

BALIBAR, Étienne. "Tres conceptos de política: emancipación, transformación, civilidad" en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona, Gedisa, 2005,

BAUMAN Zygmunt, *Modernidad y holocausto*,

BENJAMIN, Walter, *Metafísica de la juventud*,

DELEUZE Gilles y PARNET, Claire, *Diálogos*, Valencia, Pretextos, 1980.

RANCIERE, Jacques, *La leçon d'Althusser*, trad. española, *La lección de Althusser*, Buenos Aires, Galerna, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*, Buenos Aires, Aguilar, 1967.

22RANCIERE, Jacques, *La leçon d'Althusser*, p. 41.
23NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*, § 9.

Sueño e historia (ensayo)

La tecnología es el sueño del progreso. Un sueño dulce o atroz del que no es posible despertar. Pesadilla del progreso —pensaba Walter Benjamín, y como él muchos otros[1] — que, al no poder contribuir a satisfacer las demandas del cambio social, se manifiesta mediante la violencia.[2]

Benjamín argumentó lo anterior en un contexto histórico-político muy determinado: la Europa que ensayaba en España la fuerza devastadora del fascismo.[3] Tiempo de la "decadencia de la democracia y de la preparación de la guerra." (Benjamín, 126) Pero el paso del tiempo no parece haber empañado la claridad de su reflexión. Al igual que entonces somos testigos de ambos cambios políticos cuya expresión descarada es, por ejemplo, la guerra de Irak en la que se asesinan tanto a seres humanos como al ejercicio de la democracia y del pensamiento. Como Benjamin nos hizo saber en sus escritos, el desarrollo fuera de proporción de las fuerzas productivas al no verse reflejado en la transformación más justa de las relaciones entre los seres humanos corre el riesgo de la hipertrofia: guerras de alta tecnología desplegadas por todo el orbe, apropiación y dominación de toda la naturaleza, incluida la humana. Este —si se quiere— exceso de fuerza de dominación, o lo que es más claro, esta violencia del exceso asedia como un espectro de muerte la historia disfrazándola de campo de batalla.[4] El problema es que el paisaje después de la batalla ya no es un espacio habitable. Decía Heidegger[5] que habitar es construir un mundo humano en el que los seres humanos puedan morar, no

---

1 En efecto Benjamín no fue ni es el único autor que parece sufrir de una cierta alergia al ideal del progreso y a la confianza ciega en las bondades de la tecnología. Virilio, Sloterdijk entre muchos otros representan a estos críticos alérgicos. Como veremos más adelante Benjamin fue, entre todo el resto el único que percibió en ella el tenue latido de una fuerza de curación en conflicto permanente con las fuerzas de destrucción. A causa de haber argumentado la condición tensional y conflictiva de la tecnología, Benjamín también se distingue de aquellos autores que simplemente saludan, acríticamente, cualquier desarrollo tecnológico sin calcular sus consecuencias.

2 Ver BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en el época de su reproductibilidad técnica*, México, Itaca, 2003, p. 126.

3 Consideraciones de este tipo las encontramos en el ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, escrito entre 1935-1936 y publicado en español en 2003 por la editorial Itaca.

4 En este sentido Benjamín se referirá en las "*Tesis de filosofía de la historia*" a esta última:"Hay un cuadro de Klee que se llama el Angelus Novas. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, el ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso." En *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p.183.

5 Ver HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pp.107-120

simplemente estacionarse en un punto. Construir es también inaugurar, poner y conservar los cimientos de lo nuevo, de lo que no ha estado allí antes y por ende de lo que podemos esperar grandes transformaciones. Habitar es un hacer el mundo y a nosotros mismos en él en la medida de lo posible. Esto es tomándole la medida a lo que estaba allí antes: la historia pasada y la lengua sobre las cuales no podemos argüir como individuos su señorío. Y es por ello el habitar la oportunidad para cimentar lo mejor. Sin embargo la historia parece hoy más que nunca un paisaje desolado, un yermo, "una catástrofe que acumula tras de sí ruina sobre ruina". Hoy al igual que en la época que Benjamín debió vivir el progreso —ese huracán que nos empuja sin miramientos hacia delante, que se rehúsa a contar las bajas y se niega a recoger los detritus que su paso por la tierra produce— no nos ha hecho mejores habitantes. Suponiendo que esta afirmación benjaminiana es correcta, se podría plantear la pregunta: ¿Cómo entonces puede esperarse que las fuerzas que en el campo de lo político llevan a la guerra puedan al mismo tiempo tener una función curativa? (Benjamín, 126) La respuesta que podemos avanzar es que si la tecnología es el ámbito donde los conflictos de la existencia pueden recibir un tratamiento curativo o inmune y cumplir esta función en una escala social, es porque la tecnología (como el arte con el que le une un vínculo muy estrecho que se expresa en la historia de la noción griega *tecnê*) es también el lugar donde las fuerzas devastadoras se apaciguan convirtiéndose (ficcionalmente) en otra cosa: en otro tipo de humanidad.

Sueño, ensueño o pesadilla, el progreso (lo que llamamos progreso tecnológico) no posee finalidad intencional según lo enseñó el psicoanálisis. Por cierto como la historia, que siendo como es atravesada por múltiples fuerzas en conflicto (intereses, deseos, pasiones, poderes), no sabe responder a un solo amo. Freud nos enseñó que la urdimbre psíquica del inconsciente aflora en los sueños, y una vez *allí*, un allí que es dimensión temporal antes que espacial, trama, teje y entreteje las imágenes de su ficción. Esta estructura ficcional del sueño parece ser muy similar a la estructura onírica del progreso tecnológico.6 Ambas tienen en común ser una elaboración, un trabajo sobre fuerzas que no parecen tener un propósito definido, o al menos un propósito cognoscible al que pudiéramos llamar con propiedad humano porque no representa o refleja lo que *hasta ahora* hemos considerado humano, es decir la significación, la intencionalidad. Lo humano como bien sabía Benjamín no pertenece al pasado, no es el resultado de una generalización empírica de los datos producto de lo que los hombres y las culturas han sido; lo humano es lo que está por hacerse y que no puede ser previsto. En este sentido el sueño o más bien su estructura tampoco parece ser completamente humana,

6 El sueño tecnológico, el sueño que sueña la tecnología es un sueño de poder: está convencida de ser todopoderosa y de poder cumplir su mandamiento, la dominación total e irrevocable de la naturaleza. Sin embargo como en cualquier sueño los usuarios percibimos lo impotentes que somos ante su fuerza arrolladora: cuando queremos correr para escapar de algún horror soñado las piernas ya no nos obedecen. Con la tecnología sucede lo mismo, cuando queremos detener su fuerza destructiva el cuerpo ya no nos responde (a tal grado el cuerpo se ha vuelto un efecto de esa misma avalancha tecnológica).

predecible y estereotipada. Los humanos por ejemplo poseen una historia, devienen en una temporalidad lineal mientras que el sueño como el inconsciente que es su combustible se actualiza.7 El sueño es puro retorno. Pero es un regreso de algo que nunca ha ocurrido sino como regreso: es pues, centralmente, ficcional. Sabemos de acuerdo a Freud que una de las lógicas del sueño, la *actualización o pasaje al acto,* que implica el retorno de lo reprimido es como una máquina, una suerte de aparato que inscribe y reescribe la vida del individuo en un tiempo sin historia, es decir sin desarrollo, sin conclusión si exceptuamos la que otorga la muerte. Para salir fuera de la repetición que el individuo vive o experimenta como dolor y como daño, el individuo debe apropiarse de su propio discurso, debe elaborar el recuerdo como relato, como ficción. Este trabajo posee una temporalidad distinta a la del sueño pero su carácter es tan artefactual como el del segundo. Por supuesto, el sueño como la tecnología con la cual lo comparábamos más atrás es *artefacto*. 8 Y así la reelaboración del material de los sueños como todo ejercicio interpretativo provee su propio tiempo, el tiempo del relato que es también el tiempo de la guerra, de la tensión conflictiva entre varias fuerzas de apropiación, entre varias estrategias de control (deseos, intereses, afectos; vida y muerte luchando entre sí) del significado. Por su parte la reproductibilidad técnica como la nombrara Walter Benjamín, expresada en el arte o en las artes tecnológicas de la guerra echa a andar fuerzas insospechadas sobre las que poco se sabe y que ciertamente no son completamente humanas, o sea voluntarias, intencionales y controlables. Frente a estas fuerzas sólo nos queda el recurso de una política de la interpretación que analice lo que allí tiene lugar como acontecimiento y que decida cuándo es conveniente hacerlo.

Sueño y tecnología, porque trabajan con materiales no humanos se nos vuelven la ocasión para reflexionar sobre lo que llamamos humano y no humano, y nos ponen en el camino de la reflexión empujándonos a pensarnos de otra manera, y así a abrirnos la posibilidad incalculable de un futuro distinto. Benjamín creía que el porvenir se abre cuando la memoria recoge las ruinas que el progreso siembra a su paso y así "libera el pasado oprimido". En lugar de negar las ruinas las colecciona. Al coleccionar los residuos del progreso nos permite recoger los pedazos de una historia no para reconstruir una imagen completa de ella sino para hacer surgir de las posibilidades abandonadas nuevas fuerzas constructivas. El residuo se vuelve un órgano productivo de futuro. Es entonces que el paisaje después de la batalla de la historia en el que alguna vez

---

7 La actualidad precisamente está hecha, para saber de qué está hecha es preciso en primera instancia saber que lo está. Dice Derrida que lo actual está activamente producido, cribado e investido, performativamente interpretado por numerosos dispositivos ficticios o artificiales, jerarquizado y selectivos, siempre al servicio de fuerzas e intereses que los "sujetos" nunca perciben lo suficiente. Esto que escribió Derrida sobre el aparato mediático vale curiosamente también para el sueño. DERRIDA, Jacques, *Ecografías de la televisión*, Eudeba, Buenos Aires, 1993.

8 Es decir algo hecho, fabricado pero a la vez algo virtualmente posible, una puerta al porvenir, al azar, a lo inesperado. El sueño nos llega siempre a través de una hechura ficcional lo que equivale a decir que la actualidad, lo que se actualiza y cómo se lo actualiza pertenecen exclusivamente a lo artefactual. Esto vale para el sueño y para el arte en la época de su reproductibilidad técnica.

soplara con fuerza esa tempestad que llamamos progreso se expresa como si fuera la oportunidad para dejar trabajar a los verdaderos constructores de la historia. Muchas veces malentendido Benjamín no opuso en sus tesis sobre la historia cultura a barbarie, por el contrario trató de mostrar que tras la fachada de la civilización, el monumento y el dato arqueológico se ocultaba el rostro de los verdaderos constructores de cultura, los bárbaros. Barbarie llamaba Benjamin al trabajo anónimo de las generaciones cuyos nombres no aparecen jamás en los monumentos. Los bienes culturales, escribió, "deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos.9 Esa barbarie habla a quien quiera escucharla casi se diría como en sueños, en el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro demandando su lugar en la historia, la restitución de las ofensas, la exclusión y el olvido, exigiendo la acción de la justicia. Esas generaciones de oprimidos hablan la lengua de la memoria. Una lengua que como la que nos habla también desde el sueño nos conmina a resarcir, a reelaborar lo justo, a hacer de cada resto del pasado, vivo todavía hoy como el dolor sigue vivo en el sueño, una posibilidad de un futuro diferente, de un camino de vida alternativo.

A diferencia de la alergia contra la tecnología exhibida por un número considerable de pensadores contemporáneos, Walter Benjamín vio en el sueño de la técnica una virtud, el poder surgido de su misma condición inestable y tensional (memoria versus olvido, cultura versus barbarie) y que asedia cualquier objeto cultural de tornarse una posibilidad de sanación, de estabilización de las fuerzas. Para él pensador judeoalemán que vivió el horror del fascismo, la pesadilla tecnológica gracias a la fuerza de sus tensiones internas y no a su pesar, habrá de ser, cabe pensar si así lo decidimos, la ocasión de la liberación, esto es del sueño de libertad que las generaciones no han cesado de soñar desde la Ilustración.

Ana María Martínez de la Escalera

Bibliografía citada y sugerida

BENJAMIN, Walter, *Tesis de filosofía de la historia*, en BENJAMIN, W., *Discursos Interrumpidos*, España, Taurus, 1973.

BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en el época de su reproductibilidad técnica*, México, Itaca, 2003

DERRIDA, Jacques, *Ecografías de la televisión*, Eudeba, Buenos Aires, 1993.

HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001

9 BENJAMÍN, Walter, *Tesis de filosofía de la historia*, p.182.

Terror (ensayo)

La categoría del terror hace referencia a acciones cuyo cometido manifiesto es aterrorizar, así como a prácticas encaminadas a la destrucción de los otros. Uno de los propósitos de estas acciones es la desarticulación de los grupos o sociedades, condición que inhibe su capacidad de acción y las imposibilitan para crear lazos solidarios.

Esta forma de lo terrible denominada terrorismo lejos de ser producto de fuerzas externas que fracturan el estado ideal y armónico de una sociedad, es resultado de políticas que a través del miedo y la violencia física se disputan el control de instituciones, regiones, territorios, entre otros. Y en tanto medios de dominación proyectan tecnologías para el exterminio y la regulación del dolor sobre los cuerpos[1].

La producción artística ha privilegiado el género terror a través de obras cuyo cometido es aterrorizar.

Por su parte el pensamiento estético a partir de la modernidad y específicamente con el desarrollo de lo sublime ha relacionado la categoría del terror con lo innombrable, lo inabarcable y lo inefable, esto es con aquellas manifestaciones cuya presencia excede las posibilidades de representación del sujeto. El planteamiento que sintetiza esta tendencia se encuentra en la tercera crítica kantiana, para Kant determinados espectáculos naturales violentan las facultades al generar una inadecuación entre la imaginación y la razón, lo cual imposibilidad, dada su dimensión o magnitud, subsumir el material sensible. En lo sublime el sentimiento experimentado sirve como pretexto para demostrar la superioridad de la razón sobre la naturaleza, lo cual implica la posibilidad de controlar los diversos órdenes de la existencia. A diferencia de Kant para los románticos lo inefable pone de manifiesto la limitación del ser finito para abarcar la totalidad, aquí el motivo de lo inefable puede ser considerado una secularización del sentimiento religioso.

En el siglo XX, tras la segunda guerra mundial, encontramos un resurgimiento de la categoría del terror en tres motivos herederos de los movimientos románticos: lo inefable, lo siniestro y lo abyecto. Lo siniestro provoca una inquietud generada por el extrañamiento e inadecuación de las expectativas de sentido del sujeto en relación con su cotidianeidad. Mientras que en lo abyecto la perturbación afecta la condición unitaria y ordenada del yo[2]-aunque para Kristeva abyecto es aquello que perturba cualquier principio de ordenación.

En cuanto a lo inefable, las discusiones sostienen que existe algo que se sustrae a la presencia y por tanto es irrepresentable, este sustraerse está determinado por una

---

1FOUCAULT, Michel, *Vigilar y Castigar: el nacimiento de la prisión*, Ed. Siglo XXI

2 KRISTEVA, Julia, *Poderes de la perversión*, Ed. Siglo XXI

especie de ausencia que es inherente a la representación y que la hace imposible, de manera que la representación del terror se encontrara siempre en falta, condición que impide hacer presente la totalidad del sufrimiento. Aquí lo inefable es aquel residuo de sentido que no puede ser develado y que protege el acontecimiento de su dilución en la mera apariencia, por lo que la verdad del acontecimiento no puede ser alcanzada. Algunos posicionamientos a este respecto cuestionaron incluso la posibilidad de presentar determinadas temáticas.

El problema principal que se desprende de esta postura es que si se acepta que algo no puede ser presentado -en función de impedimentos que trasciende el orden sensible- se clausura el pensamiento en torno a él quedando obstaculizado para la crítica. Por tanto, la posibilidad de llevar a cabo un análisis sobre las formas en que lo terrible y terrorífico es visibilizado implica poner en cuestión el carácter de lo inefable, como: uno un modo en que se limita o delimita la presentación de determinadas temáticas, dos en tanto antepone dominios éticos-morales, e incluso religiosos y metafísicos, a las prácticas que producen visibilidad y tres, al hacer posible la apropiación del sufrimiento por parte de colectividades con el fin de auto justificar prácticas de dominación y exclusión.

Lo innombrable también pude entenderse como aquello que se sustrae al código y por tanto a las regulaciones sociales; en este sentido el efecto o suspensión no tiene como centro la reacción subjetiva sino los regímenes de percepción y conceptualización que son puestos en cuestión por aquello que se resiste a los procesos de significación. Es posible derivar de esta interpretación un aspecto no pasivo de lo innombrable como ámbito del terror, que al mostrar el carácter artificial del código permite romper con él y generar alternativas a los agenciamientos dominantes.

Se debe tomar en cuenta que la posibilidad de hacer visible el sufrimiento puede no depender tanto de lo que se muestra sino como esto se lleva a cabo, en función de las estrategias –formales- que permitan la reflexión y no únicamente el *pathos* o el *shock* que reproduce la violencia ahora contra el espectador, y que por ende más que plantear el problema en términos de una reacción subjetiva y pasiva inciten a la reflexión.

Estrategias que, como el montaje, evidencien las tensiones existentes al interior de la forma y en la relación forma-presentación, tal como lo llevan a cabo algunos de los fotoepigramas brechtianos realizados durante la segunda guerra mundial, en ellos la relación entre imágenes recortadas de los periódicos o revistas de la época con pequeños poemas en forma de epigramas, interrumpe la interpretación de la imagen como documento, es decir como testimonio de lo efectivamente acontecido, haciendo énfasis en aspectos problemáticos que sin estar presentes en la imagen como motivo o representación forman parte de ella en diferentes registros: en lo que muestra, en como lo muestra y en las formas en que eso es interpretado. Es decir en función de las expectativas en torno a la imagen, la relación no armónica entre los elementos-texto e

imagen-, así como en los criterios con que interpretamos un ámbito de lo visual, cuestionando con ello los regímenes de la mirada.

Circe Rodríguez

Bibliografía citada y sugerida:

ADORNO, Theodor, *Teoría estética,* Madrid, Taurus, 1971, pp. 479

BENJAMIN, Walter, *Iluminaciones III Tentativas sobre Brecht,* España, Taurus, 1999, pp. 152

DELEUZ, Gilles. *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia*, 2a. reimp., Buenos Aires, Cactus, pp. 381

DIDI-HUBERMAN, Georges, *Cuando las imágenes toman posición,* Madrid, Machado libros, 2008, pp.323

DIDI-HUBERMAN, Georges, *Imágenes pese a todo: memoria visual del Holocausto*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 268.

KANT, Immanuel., *Crítica del juicio,* prólogo Larroyo Francisco, 1ª edición. México. Porrua. Colección "Sepan Cuantos". 1985

KRISTEVA, Julia, *Poderes la perversión,* México. Ed. Siglo XXI. 2006. pp281

HOFFMAN, E.T.A., *El hombre de la Aren*a /precedido de Lo Siniestro por Sigmund Freud. 3ª ed. Palma de Mallorca. Torre de viento. 2001. pp89

LACAPRA, Dominick, *Representing the Holocaust,* New York, Cornell University, 1996, pp 230

NANCY, Jean-Luc, *La representación prohibida, seguido de La Shoah, un soplo,* Buenos Aires Amorrortu. 2006. pp 250

SCHILLER, Friedrich, *Lo sublime.* España. Ágora. 1992.

Usos públicos y privados del discurso (lema)

El empleo privado de los vocabularios y lenguajes está siempre ordenado por regulaciones que controlan quién está autorizado a hablar, dónde y cuándo y de qué manera; preescribe de qué hablar y por lo tanto sus formas de exclusión. Está sujeto a un territorio de operación y pueden indagarse sus condiciones de posibilidad, es decir los límites y las formas de su operatividad. El uso público del discurso no responde a dichas condiciones de posibilidad; y más que ser exterior a los usos privados, entra en relación tensional con ellos. Su único territorio es el del debate* y su único gobierno, la crítica. Su virtud es el acontecimiento y pertenece a la genealogía de la política, como ha sido definida en este vocabulario. La tipología de los usos está en manos, hoy como desde hace 26 siglos, de la retórica* la cual analiza procedimientos discursivos y de sentido en lugar de reducirse a los contenidos locutivos y sus formas lógico-gramaticales, fijados por una tradición hegemónica. La política* que imagina nuevas experiencias de lo humano depende de las prácticas públicas de la argumentación y el debate.

Violencia (lema)

Esta palabra tiene distintos usos de los cuales, en ocasiones, se abusa. Para evitarlo conviene distinguirlos. En un primer uso general, la palabra designa una serie de ejercicios que actúan sobre los cuerpos (individuales o colectivos, humanos o no). Todo acto de violencia desestabiliza una normalidad, por lo tanto, implica una fuerza extraordinaria. Sin embargo, la violencia es constitutiva del mundo humano (de las pulsiones de la psique, de las relaciones de poder, y en general de la dimensión coercitiva de toda institución y aparato de estado). Sin pretender ser exhaustivos, indicamos algunos de los usos particulares del término sobre los cuales conviene reflexionar.

El primero es la violencia de género. La evidencia del género* — es decir la operación de distinción jerárquica y asimétrica de dos géneros, conducida de forma social, jurídica, cultural e ideológica— es una de ellas. Se trata de una práctica violenta de dominación y discriminación, con poder auto-instituidor, que preserva y refuerza la asimetría heterosexual estandarizando los cuerpos con el apoyo de las propias víctimas, que todos somos, reproduciendo la reducción de las fuerzas del cuerpo a un supuesto y acrítico sustrato fisiológico: la sexualidad. Pero la sexualidad así concebida para dar sentido y valor a la individuación, y a su partición en dos modos de subjetivación, es un fundamento debatible dado su funcionamiento ideológico y jurídico-político. Este funcionamiento es el producto del desplazamiento del vocabulario de la Fisiología hacia las descripciones sociológicas, antropológicas, jurídico-políticas y éticas que se ponen en juego en el debate. Todos y todas repetimos la dominación y la jerarquización de nuestros hábitos. El género* se hace violentamente no sobre los cuerpos* como si estos fueran materia o soporte inerte, sino mediante los cuerpos donde estos son a la vez instrumentos y obra.

Hay también violencias del discurso, de la palabra cuando ésta es proferida, arrojada al otro, no únicamente en el insulto que arremete y lastima como un arma; hay más bien violencia en la irresponsabilidad del discurso cuando este dice todo y nada, sobrenombra, generaliza y no permite pensar. Esa violencia que solemos cometer contra nosotros mismos, pues nos priva de la palabra asertiva, tiene su contexto de actuación en la vida comunitaria y social. Los procedimientos de apropiación del discurso son otra forma del ejercicio de la violencia, que en este caso asigna a determinados individuos o grupos el uso del discurso y lo retira del ámbito de su uso público*.

Puede hablarse también de una violencia de la imagen. Cabe decir que estas nos violentan cuando su impacto visual se transforma en conmoción táctil, en corporalidad transida. Y el grano de la foto, por ejemplo, se traduce en la marca de atención de una mirada, más bien la actualización puntual del acto de mirar que se detiene, considera y va elaborando el acto de atender, es decir de responder a la fuerza de las cosas mirada con una atención responsable. El acto de mirar en estos casos lastima, produce dolor

como cuando miramos el rostro de alguien querido que acaba de morir. El dolor invade el ojo, lo atraviesa —se diría— y recorre secretamente el cuerpo al que conmociona antes que emocionar. De ahí el cuidado que queremos poner en la búsqueda de una relación de mutua actualización entre palabra e imagen, actualización de una experiencia peculiar. Relación no de continuidad, no de adecuación sino de interrogación: la imagen no ilustra la palabra y ésta no la precisa tampoco para inscribirse en el sentido y valor de la mirada (como el pie de foto suele hacer en la experiencia periodística). Pero habrá que considerar, tal vez, que la imagen violenta no es sólo una forma de inscripción del sentido en la memoria o en la experiencia de la vida, como tampoco es simplemente el retrato, la copia y el suplente del hecho y del objeto exterior. La imagen de la violencia no es tampoco el documento que puede permanecer sometido a la ley del archivo*. No es tampoco un estereotipo y slogan de la cultura —"ejemplo de brutalidad del hombre contra el hombre", "esto no debe repetirse nunca más"—. No agotemos la fuerza de la imagen, su violencia creativa, su fuerza de conmoción: ella es en buena medida un estado de cosas, la ocasión de la discusión entre el estado del espacio y el estado del tiempo, una suerte de conversación y de puesta en cuestión del sentido y el valor de la actuación de los dos anteriores en la experiencia de nosotros mismos y del mundo. Aunque palabra e imagen sean inscripciones y, por ello mismo, materia cercana al archivo, son también la oportunidad singular para la transformación del sentido, de la modificación que abre un nuevo camino a la experiencia y que da la bienvenida a lo inesperado, a lo no calculable y a la posibilidad del cambio para mejor.

Violencia (estudio de vocabulario)

(proviene del lat. *violentia* que deriva de *vis*; fuerza, poder; que a su vez tiene su raíz en el griego βίας: fuerza, energía corporal, vigor, robustez; también vigor moral, coacción) Normalmente la palabra y el concepto violencia se suelen concebir y utilizar –de acuerdo a nuestros hábitos de pensamiento y gramaticales– como el ejercicio de una fuerza excesiva e irracional que altera y destruye un ámbito de paz y tranquilidad. Así, movimientos político-sociales que no siguen los cauces institucionales, organizaciones delictivas que agreden y asesinan, acciones o discursos que rompen los órdenes establecidos y naturales de lo que se puede decir y hacer, imágenes que causen un efecto desagradable sobre la sensibilidad de un cuerpo, prácticas o conductas que alteren lo que se supone que debe hacer un cuerpo, se califican de violentos. Esta interpretación despolitiza y deshistoriza la puesta en operación de toda máquina de violencia. Contra ello se puede decir que la violencia es parte, produce y mantiene las relaciones socio-políticas, los procesos de individuación, las formas de sensibilidad, que se conciben como normales. Es decir, todo determinado ámbito de experiencia de los cuerpos se produjo e instituyó violentamente en un aquí-ahora determinado (acontecimiento o *kairós*). De hecho, la normalidad y lo natural con las que nos aparecen ciertas acciones o percepciones, determinadas relaciones sociales o mecanismos políticos, son el efecto del funcionamiento de mecanismos violentos que producen una naturalización y una normalización.

Como acción, la violencia debe ser interrogada por los efectos específicos que produce en cada circunstancia determinada: doblega, explota, destruye, coacciona, degrada; hasta llegar a constituirse en una manera en la que la vida misma puede ser anulada o constituida. El ejercicio de la violencia puede llegar a aprovechar y reforzar la naturalización de condiciones degradantes que marcan y se inscriben en los cuerpos –la diferencia racial, el género, la edad, condiciones históricas, etcétera–; en este sentido, se apropia de la alteridad y la instrumentaliza (coarta los vínculos solidarios). Como perteneciente al ámbito de la estética, en tanto ella se ejerce sobre un cuerpo determinado o sobre una parte de lo social, es dable realizar el análisis de las prácticas y los discursos que alientan, ejercen y mantienen formas de violencia que propician ejercicios de exclusión y borramiento; por ejemplo, los mecanismos mediáticos que en ciertas ocasiones cortan y construyen los sucesos para producir cierto sentido común y cierta sensiblería.

La teoría crítica contemporánea ha elaborado mucho sobre la cuestión de la violencia, y una de sus fuentes es la obra de Walter Benjamin. Éste distinguió, llevando a cabo una genealogía del derecho moderno,1 entre dos tipos diferentes de violencia: la

---

1Lo que Benjamin hará aquí es elaborarlo que en el tratado segundo de *La genealogía de la moral* –"'Culpa', 'mala conciencia' y similares"– Nietzsche comenzará como una genealogía de la violencia en la modernidad.

"violencia fundadora", prototípica, que instituye o crea derecho mediante un *golpe de fuerza*, y la "violencia conservadora" que, a través del derecho positivo, conserva las leyes instauradas por el acto instituyente del poder. Cabe acotar que la lengua alemana moderna no discierne entre la violencia anómala –ajena al marco jurídico del Estado- y la violencia estatal; la palabra *Gewalt* sería así parte del vocabulario público moderno con el cual Benjamin trata de discernir los dos actos señalados previamente. Historizando, Benjamin muestra que ésta es una aporía inscrita en la misma dimensión pública del ejercicio moderno del poder. Benjamin sostiene que la violencia fundadora (que instaura el derecho, por ejemplo, a través de la guerra o que puede modificar el derecho en condiciones revolucionarias como la huelga general) instaura justamente lo que puede ser considerado el marco legal para juzgar los actos políticos en la modernidad: al instaurarse violentamente, la *fuerza* fundante instaura la propia ley. En este sentido, toda "violencia es, como medio, poder que funda o conserva el derecho. Si no aspira a ninguno de estos dos atributos, renuncia por sí misma a toda validez."2 De ello se desprende, siempre de acuerdo con el pensador judeoalemán, que toda violencia se halla sometida a la problematicidad del derecho en general. Así, la creación del derecho moderno es creación también del poder político, fundado en un acto de inmediata manifestación de violencia. Por sí mismo decide sobre ciertos procedimientos jurídicos que tratan de apropiarse de la justicia, y por ende, pone a funcionar mecanismos de violencia que conservan las relaciones de poder previamente instauradas. Es así que Benjamin mostrará como en los mecanismos jurídico-estatales modernos se ejerce una violencia sensible como extracción, mediante la apropiación de los medios de violencia por parte del Estado, de la posibilidad de los cuerpos de los individuos para ejercer violencia. En la modernidad el Estado y sus mecanismos ejercen violencia, y al hacerlo le quitan la posibilidad a los individuos de llevarla a cabo.3 Para Benjamin, ello tiene efectos en la sensibilidad moderna que se pueden señalar en la disminución de la capacidad de los cuerpos modernos de incorporar los hechos a la experiencia.4

Derrida, por su parte, siguiendo el argumento benjaminiano, ha insistido en que la justicia debe distinguirse rigurosamente del derecho. La justicia es una noción que, por razones de estrategia y resistencia, nos conviene dejar como algo "indeconstruible". No es una noción universal, sino una promesa que, como dimensión performativa del discurso, anuncia un don sin cálculo coyuntural, una posibilidad de un mundo sin la dominación del hombre por el hombre y sobre la naturaleza. Si la justicia es aquello que no tiene una definición propia, es porque su significación está abierta al debate y

---

2BENJAMIN, Walter, "Para la crítica de la violencia", en *Ensayos escogidos*. Trad. H. A. Murena. México, Ediciones Coyoacán, 2ª edición, 2001, p. 118.

3 Por ello Nietzsche usaba para el hombre moderno el epíteto "un *animal manso y* civilizado, un *animal doméstico*" (*La genealogía de la moral*. Trad. de José Mardomingo Sierra, Madrid, EDAF, 2000, primer tratado, § 11).

4*Cf.* BENJAMIN, W., "Sobre algunos temas en Baudelaire", en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Trad. de Roberto J. Vernengo. México, Origen-Planeta, 1986, pp. 89-124.

siempre estará por-venir. Ningún acto agota su sentido, ninguna acción la determina por completo. Finalmente, y en un sentido distinto, Walter Benjamin instauró en el discurso crítico la polémica noción de "violencia divina". El filósofo alemán la entendía como la posibilidad de borrar o destruir el derecho anterior sin por ello fundar uno nuevo. Violencia divina es, en este sentido, el mandamiento ("no matarás, por ejemplo"), del cual no se deduce ningún juicio; el mandamiento es entonces una norma de acción para la persona o la comunidad actuante, que deben asumir la responsabilidad por él. Con ese uso de la violencia divina, Benjamin reintroducía una cuestión a la práctica del pensamiento y de lo político: ¿habría una acción que instaurará relaciones o modos de vida que no fuera violento, o toda acción política ya es violenta de por sí?

Así, Louis Althusser distinguiendo ideología/violencia, afirmaba que "la ideología no es un mandamiento […]; no es una violencia cruda […], no es una exhortación pura y simple, sino una empresa de convicción-persuasión". [5] Lo que permite discutir la relación persuasión/violencia en la producción de procesos de individuación. En esta veta de investigar si lo político se halla en relación con la violencia, Michel Foucault distinguía relación de violencia/relación de poder. Para Foucault, el poder se trata de una "estructura total de acciones destinadas a actuar sobre otras posibles acciones: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; en último extremo, coacciona o prohíbe absolutamente; y siempre es, sin embargo, una forma de actuar sobre un sujeto actuante o sujetos actuantes en virtud de su actuación o de su capacidad de acción"; en cambio "una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas; tuerce, fuerza, doblega, destruye o cierra las puertas a todas las posibilidades. Su polo opuesto sólo puede ser la pasividad y, si encuentra alguna resistencia, no le queda otra opción que la de tratar de minimizarla".6 En relación con Benjamin y Foucault, Enzo Traverso ha realizado una genealogía de las formas de violencia en Europa a partir del acontecimiento de la violencia nazi. Y ha llamado la atención sobre una "metamorfosis de la violencia en Occidente".7 Para Traverso las formas modernas de violencia siempre son instrumentadas en forma de industrias y mecanismos discursivos y prácticos que se articulan en determinados momentos. Así para la violencia nazi señala como fin de la máquina nazi el de exterminar. Pero para llegar a ese funcionamiento, deben articularse otras formas de gobierno, exclusión y violencia: la vigilancia y el castigo de las cárceles modernas, la conquista imperialista, las formas de producción capitalistas aplicadas a las formas de la guerra y la configuración de un orden social sobre concepciones raciales y de salud/enfermedad.

5ALTHUSSER, Louis, "Tres notas sobre la teoría del discurso", en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Trad. de Eliane Cazenave-Tapie. México, Siglo XXI, 1996, p. 118.

6FOUCAULT, Michel, "El sujeto y el poder", en M. Foucault, *Discurso, Poder y subjetividad*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995, pp. 180-181.

7TRAVERSO, Enzo, *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Trad. de Beatriz Horrac y Martín Dupaus. Buenos Aires, FCE, 2003, p. 29

Otra veta de elaboración se haya en Gilles Deleuze, quien trabajó cierto concepto de la violencia contemporánea como la instauración de mecanismos macro y micropolíticos para evitar y detener los devenires vitales.[8] Deleuze afirmaba que en las formas de gobierno contemporáneas la violencia se ejercía al reducir las posibilidades de los individuos para actuar, decir, sentir;[9] para que el ejercicio del gobierno contemporáneo funcione debe poder imponer ciertas condiciones de re-producción de determinados individuos e impedir a los individuos ejercer su vida de otras maneras. Así, según Deleuze, a la par de una determinación de las prácticas individuales, se ejerce una reducción de las posibilidades sensibles y pasionales. Deleuze afirmaba que el poder se ejercía mediante clichés, estereotipos y lugares comunes que se anquilosaban en la sensibilidad corporal formando instituciones que evitaban a los individuos poder aportar sentidos diferentes a sus experiencias. En este empobrecimiento de la sensibilidad se centran las formas de violencia contemporáneas. Y, por ende, la violencia contemporánea se maquina mediante dispositivos de gobierno que reducen las posibilidades de prácticas vitales, de reducción a lo dado –al placer dado, al discurso dado, a las subjetividades dadas. De allí una conclusión: cuando no se modifican las condiciones de la producción de la experiencia los mecanismos socio-políticos sólo pueden conducir a la violencia.

Étienne Balibar ha atacado en el pensamiento moderno y contemporáneo de lo político lo que llama“metafísica de la violencia, en tanto que principio de interpretación de los procesos histórico-políticos que operaría, según ciertas vertientes de izquierda, la transmutación de la irracionalidad en racionalidad, y que otorgaría una “positividad creadora absoluta” a toda acción violenta revolucionaria. La pretensión, según Balibar, sería “civilizar la revolución”.[10] Para, posteriormente, conceptualizar lo que llama “política de la civilidad”.[11] Esta política es una “dimensión original de la política” que abre una “escena” de subjetivación como “condición de las condiciones” de la política. El objetivo de este concepto de civilidad es resistir a la violencia que las formas de gobierno ejercen sobre poblaciones excluidas. Esta violencia se entiende como la producción y re-producción de un tipo de subjetividad “desechable”. Los mecanismos de gobierno capitalistas producirían un efecto de naturalización de las condiciones de la opresión sobre la sensibilidad de ciertos individuos concebidos como mercantilizables y utilizables. Así, la forma de subjetividad que re-producen concebiría lo dado de la

---

8*Cf.* DELEUZE, Gilles, “Deseo y placer” en *Archipiélago 23. Al borde del sujeto*. pp. 12-20; DELEUZE, G. y GUATTARI, Félix, *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. de Francisco Monge. Barcelona, Paidós, 1985, y*Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. de José Vázquez Pérez. Valencia, Pre-textos, 1994.

9*Cf.* DELEUZE, G., “Las sociedades de control y el neofeudalismo”, en *Conversaciones 1970-1990*. Barcelona, Pretextos, 1995, pp. 277-286.

10BALIBAR, Étienne, “Gewalt” [en línea], en <http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=49>. [Consulta: 18 de agosto, 2011.]

11BALIBAR, É., *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Barcelona, Gedisa, 2005, p. 13.

opresión como lo natural al ser atrapado en su subjetividad de excluido. De allí, la reivindicación de la criminalidad como forma de vida sería efecto de esta violencia contemporánea: el narcotráfico, las gangas, el cine *gore*, etc. –de allí la estrategia de criminalización que los gobiernos contemporáneos ejercen y no sólo contra los movimientos sociales sino contra la población en general. A los individuos de las *favelas*, los indígenas, las mujeres y niños obligados a la prostitución, los que viven en la exclusión total, los mecanismos de gobierno y explotación contemporáneos tratan de encerrarlos en lo dado de su subjetividad. Que sigan siendo lo que son. Este encierro en lo que hacen produce una reducción de sus capacidades de percepción de vida, de su sensibilidad a las posibilidades de hacer y sentir, atrapar a un individuo en sí mismo es lo que se llamaría violencia hoy en día. Tal estrategia de gobierno busca que "no exista ninguna posibilidad para las víctimas de pensarse y representarse *en nadie* como sujetos políticos, capaces de emancipar la humanidad emancipándose a sí mismos."[12]

Sobre la cuestión de una acción política externa a la violencia, Alain Badiou ha determinado claramente la cuestión cuando afirma "los límites de nuestro pensamiento sobre el problema de lo negativo y de la organización política".[13] Para Badiou este problema se expresa en las maneras de la lucha política contemporánea, a la vez como "creación de espacios independientes" –en contra de una idea de utopía o de toma del aparato político– y como "ejercicio de una violencia defensiva", que tratan de "imponer al poder una relación diferente" –ya no liberarse de él. Para Badiou el "quien" político en el día de hoy se produce en esa conjunción de producción y defensa, problematizando el papel de la violencia en la acción política.

Para Judith Butler la violencia es una acción que aprovecha la vulnerabilidad, en tanto, ciertos mecanismos discursivos y estéticos se apropian y explotan, hipertrofiando, el lazo primario que los cuerpos establecen fuera de ellos y en relación con los otros.14 Estos mecanismos atraviesan políticas estatales y medios de comunicación, e imponen distinciones y marcas sobre los cuerpos y la forma en que deben ser vividos y deben concebirse como valiosos o no.15 Slavoj Žižek ha distinguido violencia subjetiva y violencia objetiva. La primera es aquella que es hecha visible y donde se puede identificar al agente. Afirma que ideológicamente esta violencia se percibe sobre un supuesto fondo de nivel cero de violencia. A la segunda la nombra sistémica y la caracteriza como invisible, ya que, afirma, es la normalidad del funcionamiento de los sistemas económico y político. 16 Achille Mbembe, retomando la distinción

---

12*Ibid*, p. 35.

13BADIOU, Alain, "La peculiaridad inexorable de la acción común", entrevista en *Memoria* # 219, p. 7.

14*Cf.* BUTLER, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Trad. de Fermín Rodríguez. Buenos Aires, Paidós, 2009.

15 *Cf.* BUTLER, J. y TAYLOR, Sunaura, en TAYLOR Astra, *Examined Life* [en línea], en <http://www.youtube.com/watch?v=k0HZaPkF6qE> [Consulta: 6 de abril, 2012.]

16 *Cf.* ŽIŽEK, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Trad. de Antonio José Antón Fernández. Buenos Aires, Paidós, 2009.

foucaultiana, ha hablado de una necropolítica como cierta forma de soberanía sobre la vida y la muerte que ejercerían ciertos grupos delictivos o estados sobre comunidades.[17]

De igual manera podemos hablar de violencia en y del pensamiento: en sus procesos de resignificación y refuncionalización, así como en la instauración de saberes. En ese sentido Deleuze y Guattari han escrito que una “violencia tiene que ejercerse sobre el pensamiento para que nos volvamos capaces de pensar, violencia de un movimiento infinito que al mismo tiempo nos priva del poder de decir Yo”.18

José Francisco Barrón Tovar

Bibliografía citada y sugerida:

ALTHUSSER, Louis, “Tres notas sobre la teoría del discurso”, en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México, Siglo XXI, 1996.

ARENDT, Hannah, *Sobre la violencia*. Madrid, Alianza, 2006.

BADIOU, Alain, “La peculiaridad inexorable de la acción común”, entrevista en *Memoria* # 219.

BALIBAR, Étienne, “Gewalt” [en línea], en <http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php3?id_article=49>. [Consulta: 18 de agosto, 2011].

Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global. Barcelona, Gedisa, 2005.

BENJAMIN, Walter, “Para la crítica de la violencia”, en *Ensayos escogidos*. Trad. H. A. Murena. México, Ediciones Coyoacán, 2ª edición, 2001.

BENJAMIN, Walter, “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. México, Origen-Planeta, 1986.

BUTLER, Judith, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2009.

BUTLER, Judith y TAYLOR, Sunaura, en Astra Taylor, *Examined Life* [en línea], en <http://www.youtube.com/watch?v=k0HZaPkF6qE> [Consulta: 6 de abril, 2012].

DELEUZE, Gilles, “Deseo y placer” en *Archipiélago 23. Al borde del sujeto*. pp. 12-20.

“Las sociedades de control y el neofeudalismo”, en *Conversaciones 1970-1990*. Barcelona, Pretextos, 1995.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 1985.

Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, Pre-textos, 1994.

¿Qué es la filosofía?, Barcelona, Anagrama, 1997.

---

17 *Cf.* MBEMBE, Achille, “Necropolitics”, [en línea], en <http://<www.jhfc.duke.edu/icuss/pdfs/Mbembe.pdf> [Consulta: 18 de agosto, 2011.]

18DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1997, p. 57.

FOUCAULT, Michel, "El sujeto y el poder", en M. Foucault, *Discurso, Poder y subjetividad*. Buenos Aires, El cielo por asalto, 1995.

MBEMBE, Achille, "Necropolitics", [en línea], en <http://<www.jhfc.duke.edu/icuss/pdfs/Mbembe.pdf> [Consulta: 18 de agosto, 2011].

NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*. Madrid, EDAF, 2000.

SEN, Amartya Kumar, *Identidad y violencia: La ilusión del destino*. Madrid Katz, 2007.

SOREL, Georges, *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires, La pléyade, 1973.

TRAVERSO, Enzo, *La violencia nazi. Una genealogía europea*. Buenos Aires, FCE, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires, Paidós, 2009.

Visibilidad (contribución al debate)

Hay un deber de visibilidad que hoy se vincula a las demandas y expectativas de los movimientos y grupos sociales. Estas demandas se dirigen generalmente desde el ámbito público al Estado nacional (o a su administración). Cuando esto sucede es porque el grupo o movimiento en cuestión considera que es una parte no reconocida del todo social y que su reconocimiento o el de sus demandas es una tarea sustantiva del estado.

Llamamos visibilidad al orden o régimen de la mirada o de lo visible. Es decir, a las regulaciones históricamente determinadas a través de las cuales los seres, las cosas y el lenguaje se ponen en relación y entonces al nombrarlos se vuelven algo perceptible y tratable. Se trata entonces de un orden fuera del cual lo que hay es insignificante. No todo es visible. El orden determina lo que se ve, cómo y dónde se mira y quién lo hace , así como un campo de visión, unas condiciones de visibilidad y produce también al sujeto de la mirada —que resulta un efecto y no un punto de partida anterior al orden—, tanto al que mira como al que es mirado o excluido. El orden funciona en gran medida pero no únicamente excluyendo. Por otra parte implica un sistema de regulaciones que concentran la atención (individual o colectiva, natural o tecnológica) sobre algo y la jerarquizan. Estar atento, o estar una mirada atenta o concentrada supone llevar a cabo determinadas acciones y no otras. El sistema de estas acciones conforma el orden. Estas acciones tienen lugar en el cuerpo individual tanto como en el social.

Políticas de la mirada:

La mirada es también una cierta tecnología de lo visible/invisible. Lo que importa no es que la demanda de visibilidad vuelve visible lo invisible o viceversa sino que debe mostrar como el orden o régimen produce la exclusión y lo hace oscureciendo este proceso. El efecto de esta tecnología es en principio no aparecer como tecnología sino como naturaleza, a lo que llamaremos efecto ideológico. Una política de la mirada debe mostrar cómo se produce este efecto y a través de que procedimientos lo conserva. La tecnología de la mirada o de lo visible se naturaliza mediante procesos repetitivos o hábitos. La habituación o catacresis que torna el acto o experiencia de lo visible en un gesto natural banaliza la parte procedimental de la mirada (incluso la política) y lleva la atención al objeto visto y no a los procesos de ver. Habría que modificar las formas de atención atendiendo primero al procedimiento y luego al objeto que es visibilizado. Por ejemplo, una política de la mirada puede tener por tarea identificar el régimen que la sostiene, las relaciones entre lo visible y lo invisible (en tanto procedimientos de invisibilización o visibilización) es decir el orden de lo excluido, desautorizar ese orden como orden natural o biológico. O bien puede plantearse sustituir un régimen por otro. Proponemos entonces entender la metáfora de lo visible en el ámbito de lo político al menos en tres sentidos que analizamos a continuación:

En primer lugar, puede entenderse como aquello que está "frente a los ojos" o "dentro del campo de visión". Esto implica que hay un orden establecido (que se reproduce constantemente) que puede pensarse, bien a la manera de M. Foucault, como "panoptismo", un tipo de poder que todo lo ve, a condición de volverse, él mismo invisible y que Foucault analiza a propósito de las modernas instituciones de encierro1;o bien a la manera de J. Rancière como "régimen policial"2. Se trata de un orden estético-político (en el sentido de la experiencia sensible y de las relaciones a las que las formas e interpretaciones de dicha experiencia dan lugar) que regula lo visible, lo audible, y los actos; un régimen de exclusión e inclusión(es decir, de selección de lo que aparece y de determinación de su significado y su valor) y de normalización de los modos de aparecer o no aparecer de aquello que es tomado o no en cuenta en una sociedad (los individuos, los grupos, sus prácticas, el entramado de relaciones que los constituyen; sus modos de vida y también las formas de morir, etc.). Por campo de visión entendemos un conjunto de políticas administradas verticalmente que se materializan en prácticas (micro y macro políticas), instituciones, discursos de orden normativo que se aplican a lo mirado, pero que también rigen aquella manera en la que se ha de ver. En este sentido es importante tomar en cuenta las diversas técnicas que producen lo visible, cada una de una manera específica. Entre estas técnicas podemos contar lo que hoy denominamos "medios de comunicación", que producen tanto su propia espacio-temporalidad como a sus objetos, ocultando a la vez sus mecanismos de producción para hacer aparecer dichos objetos como si fueran meramente "información transmitida". Ya en las primeras décadas del siglo pasado, W. Benjamin puso especial atención en la técnica y las formas de la experiencia a las que da lugar y apuntaba por ejemplo, sobre la prensa, que sus principios de información: novedad, brevedad, inteligiblidad y falta de conexión entre las noticias aisladas; así como sus principios editoriales: compaginación y estilo lingüístico, excluían "los acontecimientos del ámbito en que podrían obrar sobre la experiencia del lector"3. Es decir que hacían del lector un individuo incapaz de apropiarse (de articular y de dar sentido en el ámbito de la memoria individual y colectiva), de los acontecimientos

---

1La escuela, la fábrica, la cárcel, el hospital, son estas instituciones cuya condición de posibilidad es el poder panóptico: "…este poder debe apropiarse de instrumentos de una vigilancia permanente, exhaustiva, omnipresente, capaz de hacer todo visible, pero a condición de volverse ella misma invisible. Debe ser como una mirada sin rostro que transforma todo el rostro social en un campo de percepción". FOUCAULT, Michel, *Vigilar y Castigar*. Nacimiento de la prisión, 26ª edición, México, Siglo XXI, 1997, p.217. Este campo de observación da lugar a informes y registros, que luego dan lugar a la formación de un saber o a una ciencia. Luego, ese mismo saber posibilitará que el panoptismo se reproduzca en un círculo infinito de observación en donde la mirada produce un campo de visión sobre el que luego ejercerá un poder que construye al sujeto.

2"La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea, es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido". RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo. Filosofía y política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p.44.

3BENJAMIN, Walter, "Sobre algunos temas en Baudelaire" en *Ensayos escogidos,* 2ª. Ed, México, Ediciones Coyoacán, 2001, p. 10.

presentados. Más recientemente, Derrida analizó en una serie de entrevistas televisadas de qué manera este medio produce su propia espacio-temporalidad y su realidad, una realidad de "hechura ficcional" en la medida en que dicha hechura depende del artefacto, de una serie de dispositivos artificiales que producen, seleccionan, jerarquizan, interpretan, etc., eso que se ofrece como realidad. Dicha producción de realidad responde a una serie de fuerzas e intereses que los productores-consumidores, decía Derrida, nunca advierten suficientemente4. Así, el régimen de lo visible se produce y reproduce en, y según los procedimientos específicos de las diversas técnicas del discurso, de la imagen, o de la materialidad (corporalidad) en general, en las cuales se presenta.

Lo visible puede entenderse en segundo lugar exactamente en el sentido opuesto al primero: como aquello que altera ese régimen de la mirada y que muestra que dicho régimen es constitutivamente excluyente. Es decir, el régimen de la mirada se construye para que algunas cosas sean vistas y otras no. Cuando una ruptura de ese régimen es posible, podemos decir que algo se hace visible. En México, por ejemplo, el uso del término "feminicidio" como consecuencia de la organización de las madres de las víctimas y del trabajo académico interdisciplinar, así como de organizaciones sociales, ha visibilizado la violencia extrema de género como constitutiva del orden social, y no como un fenómeno excepcional atribuible a las condiciones específicas (históricas, económicas, culturales, políticas, etc.) de una región determinada. Para que algo sea visible como disrupción es necesario que algunas de las relaciones que mantenía dicho régimen sean transformadas ya sea momentánea o permanentemente. El efecto de la visibilización en este sentido es doble: cuestiona las relaciones anteriores mostrándolas como producidas y no como naturales y, por otro lado da lugar a nuevas formas de constituirse los sujetos en sus relaciones. Esta acepción se encuentra en los trabajos de Rancière y constituye, según él, la condición misma de la política. En efecto, la política es para Rancière, la visibilización y consecuente transformación de las relaciones sociales5. Por ejemplo, una huelga no es política por el hecho de confrontar al obrero con el empresario y el Estado. Es política porque hace ver la desigualdad entre ambos y aspira a destruir esa desigualdad cuando el obrero se hace escuchar y se mete en asuntos que, en otra lógica, no le corresponderían; y además puede dar lugar a encuentros que se dan en la experiencia misma de la huelga que de otra manera serían imposibles. La subjetividad del obrero está ligada al trabajo. Cuando éste hace visible que dicha subjetividad está también ligada a la negociación del salario, es cuando un acto político ha sido puesto en

---

4DERRIDA, Jacques y STIEGLER, Bernard, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas,* Buenos Aires, Eudeba, 1998.

5En forma similar, Arendt había hablado de lo político como ese espacio que aparece en el mismo momento en que la acción (siempre acompañada por el discurso), irrumpe. Para ella, la acción sería la condición constitutiva de lo humano y se da siempre en un "estar con" o bien en un "entre" individuos, que sólo es posible en un orden de relaciones no jerárquicas. *Cfr.* ARENDT, Hannah, *La condición humana.* Barcelona. Paidós. 2005. pp. 205-210.

marcha. En este sentido Rancière explica que no toda acción colectiva o individual es política, pero puede llegar a serlo si hace visibles las lógicas de la policía (régimen sensible) y las de la política. Desde el punto de vista de las relaciones entre la estética, la técnica, y la política, tanto Benjamin, como, posteriormente, Derrida, discutieron las posibilidades de resistir al régimen de lo visible. Para ambos, estas posibilidades de resistencia residen en el análisis y crítica de los procedimientos técnicos que producen lo visible y lo invisible, sus condiciones espacio-temporales de aparición, y las fuerzas en intereses involucrados en ello. Se requiere, en palabras de Derrida: de analizar la realidad y su hechura ficcional mediante un trabajo de "contrainterpretación vigilante"6.

En tercer lugar proponemos una noción de visibilidad entendida como un procedimiento que permite problematizar algo dentro del campo de visión de lo teórico. Problematización en este sentido implicaría plantear una pregunta frente a algo que ya estaba ahí y que sin embargo no había sido cuestionado. Este es el sentido de visibilidad que utilizó Althusser a propósito de los trabajos de Marx y que tiene que ver con las problemáticas que una teoría se plantea. El asunto viene a cuenta por el hecho de que, según Althusser, las respuestas a los problemas de la economía política clásica estaban ya en ella misma, sólo que no habían producido una pregunta para responderlos. Cosa que sí hizo Marx. Esta cuestión es también un trabajo de lectura. Analicémoslo con cuidado.7

Se encuentran en Marx, dos formas de leer. En la primera, Marx lee a sus predecesores a través de su propio discurso. Aquí, lo único que se encuentran son "concordancias y discordancias". Marx muestra en el discurso de Smith "lagunas invisibles", lagunas que están ahí pero que Smith no "vio" y que Marx, sí. Smith no vio lo que tenía ante sus ojos. Confundir, por ejemplo, el capital constante con el capital variable. Pero esto es atribuir el error, el "enorme desacierto" al "defecto psicológico del ver". Y si los errores al ver causan el desacierto, la agudeza del ver, causará aciertos. Pero, nos dice Althusser, eso es caer en el "mito especular del conocimiento como visión de un objeto dado". Los objetos están ahí para ser conocidos y si no se ven no es porque no estén ahí, sino por el "pecado de la ceguera" o en el mejor de los casos, por la miopía. En esta lectura, se piensa que hay un texto establecido que hay que *leer*. Esto es, Marx sólo vio lo que otros no vieron ¿cuál es entonces el mérito si cualquiera, que no esté ciego o miope, puede ver eso que los demás no vieron? Cualquier mirada atenta podría haber corregido el error. Sin embargo, dice Althusser, estamos "condenados a no ver en Marx, sino lo que él vio", es decir lo que verdaderamente lo separa del defecto psicológico del ver. Esta primera lectura pone el énfasis en un error de la mirada.

6J. DERRIDA y B. STIEGLER, *op. cit.* p. 15.

7 ALTHUSSER, Louis, "De El Capital a la filosofía de Marx" en Etienne Balibar, *Para leer el Capital*, 25ª México, Siglo XXI, 2004.

La segunda lectura es totalmente diferente. Tiene que ver ya no con la relación entre lo que se ve, el objeto y quien lo ve, el sujeto. Tiene que ver más bien con la "producción" de un campo problemático. Es decir, Marx produce sus propios conceptos, y no se desliza simplemente entre los conceptos de la economía política clásica. En esta segunda lectura no es que Marx haya visto lo que otros no vieron sino que vio lo mismo que otros vieron, pero ahí encontró una problemática que los demás no encontraron. No es un mero juego de palabras sino la condición de posibilidad del conocimiento. Es la *estructura* del mirar, lo que impedía a los economistas clásicos ver lo que veían. "El desacierto es, pues, no ver lo que se ve; el desacierto ya no recae sobre el objeto, sino *sobre la vista misma*".8 Es la forma en que la economía política clásica ve lo que no le permite ver la respuesta a la pregunta ¿cuál es el valor del trabajo? No por error sino porque así está estructurada su mirada, no puede ver el problema porque no ha producido el problema. Jacques Rancière lo explica de manera muy clara:

> Para Althusser, el trabajo de la segunda lectura de Marx consiste en hacer ver esto invisible/visible, producir su concepto produciendo la pregunta que la economía política no sabía que estaba respondiendo. Esta producción del texto latente de la economía clásica es la producción de un nuevo concepto, la producción de un conocimiento mediante la ocupación de un terreno sobre el cual la economía se había deslizado sin saberlo. Hay una relación esencial entre la teoría de la lectura y la teoría del conocimiento. Una lectura miope corresponde a una teoría del conocimiento empirista como lo que se ve, como muestreo de un objeto desde la realidad de la visión. Una lectura sintomática corresponde a una idea del conocimiento como producción.9

Esta segunda lectura pone el énfasis no en el error de la mirada (se ve lo que, por error, otros no vieron) sino que produce una pregunta a eso que se ve. Es pues la producción lo que rige la visibilidad de un problema y la formulación del mismo. Es el proceso de producción teórico lo que nos permite ver lo que estaba latente en el horizonte de la economía política clásica pero que al cual no se le hacían preguntas. Producción latente pero no definida por la economía política. Las relaciones entre lo

---

8*Ibid*, p. 26. La explicación de Althusser es poco clara. Sin embargo, partiendo de lo que él mismo alude, a saber, la *Historia de la Locura* de Michel Foucault, el problema es el del régimen de la mirada. El manicomio es algo tan visible que, paradójicamente, no se ve. Foucault lo dirá también a propósito de las instituciones como la escuela y la cárcel. A fuerza de estar presentes, desaparecen. Véase FOUCAULT, Michel, *Historia de la Locura en la época clásica*, 2ª edición, 8ª reimpresión, México, F. C. E., 1999 y también la nota 1 de este texto.

9 RANCIÈRE, Jacques, *The Flesh of words. The politics of writing*, California, Stanford University Press, 2004, p.132. "The work of the second reading of Marx is, for Althusser, to make this invisible/visible seen, to produce the concept of it by producing the question that political economy did not know it was answering. This production of the latent text of classical economy is the production of a new concept, the production of knowledge by occupation of the terrain over which economies had glided without knowing it. There is an essential relationship between the theory of reading and the theory of Knowledge. A myopic reading corresponds to an empiricist theory of knowledge as sight, as sampling an object from the reality of vision. A symptomal reading corresponds to an idea of Knowledge as production". La traducción es nuestra.

visible y lo invisible están determinadas por las preguntas. En el caso de la economía política clásica, la respuesta a la pregunta ¿cuál es el valor del trabajo? se responde diciendo que es "igual al valor de los medios de subsistencia necesarios para la reproducción y el mantenimiento del trabajo". Pero se entra así, en una tautología, valor del trabajo es igual al trabajo. Marx, en cambio, dirá que el trabajo recae en la fuerza de trabajo, que reside en el trabajador. Lo importante no es la solución a todas luces visible (lo que faltaba era la fuerza de trabajo y el trabajador) sino que la noción de "fuerza de trabajo" ya estaba en la economía política clásica, pero no se veía. Lo que hace Marx es producir un nuevo concepto a partir de la construcción de una pregunta. "Lo que la economía política no ve es lo que ella *hace*: la producción de una respuesta nueva sin pregunta y al mismo tiempo, la producción de una nueva pregunta latente, implicada en esa respuesta nueva".10 Marx ve en los textos de Smith, la pregunta y la respuesta "latente", pero no las inventa, sino que las ve ahí mismo, en donde el texto de Smith, calla.

En todos estos sentidos la noción de visibilidad indica que lo invisible no es todo aquello que, de hecho, no se ve, sino todo aquello que las técnicas, las prácticas, las políticas, los discursos y las instituciones no permiten ver, y además lo que no se cuestiona por ser demasiado evidente o "natural".

Armando Villegas, Erika Lindig y Ana María Martínez de la Escalera

Bibliografía citada y sugerida:

ALLAN, Poe, Edgar, "La carta robada" en *El escarabajo de oro y otros cuentos*, Buenos Aires, Longseller, 2000.

ARENDT, Hannah. *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 2005.

ALTHUSSER, Louis. "De El Capital a la filosofía de Marx" Etienne Balibar, *Para leer el Capital*, 25ª México, Siglo XXI, 2004.

BENJAMIN, Walter, *El autor como productor,* México, Itaca y UACM, 2004.

BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica,* México, Itaca y UACM, 2003.

BENJAMIN, Walter, *Libro de los pasajes*, Madrid, Akal, 2009.

---

10 ALTHUSSER, Louis, "*Prefacio: De "El capital" a la Filosofía de Marx*, ed., cit., p.29.

BENJAMIN, Walter, "Sobre algunos temas en Baudelaire" en *Ensayos escogidos,* 2ª. Ed, México, Ediciones Coyoacán, 2001.

BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos,* Itaca y UACM, México, 2008.

DERRIDA, Jacques, y Bernard STIEGLER, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas,* Buenos Aires, Eudeba, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la Locura en la época clásica*, 2ª edición, 8ª reimpresión. México. F.C.E., 1999.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*, 26ª edición, México, Siglo XXI, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.

FOUCAULT, Michel.*Saber y Verdad*, Madrid, La piqueta, 1991.

RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo. Filosofía y política*. Buenos Aires. Nueva Visión. 1996.

RANCIÈRE, Jacques, *The Flesh of words. The politics of writing*, Stanford, California, atopia, Stanford University Press. 2004.

RANCIÈRE, Jacques. *The distribution of the sensible"* Rancière, Jacques,*The politics of aesthetics*, New York, Continuum, 2004.

RANCIÈRE, Jacques. *El viraje ético de la estética y la política, 2ª edición,* Chile, Palinodia, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. *Políticas estéticas,* Barcelona, Mueseu, d'Art Contemporani de Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2005. Barcelona, Mueseu, d'Art Contemporani de Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. *La fábula cinematográfica. Reflexiones sobre la ficción en el cine,* España, Paidós comunicación, 2005.

Vocabulario para el debate (emblema)

Llamamos vocabulario a las relaciones y ocasiones de problematización que surgen entre palabras cuando las empleamos, con diversos usos, en colectividad y para tratar asuntos públicos*. Relaciones asistemáticas, ni necesarias ni presididas por una u otra teoría, que se establecen a través de sus usos específicos (retóricos) y de los efectos sociopolíticos que producen. Los vocabularios son, por su propia manera de instaurarse, asociaciones contingentes de sentido, lo que significa que no pueden ser predeterminadas las reglas de su vinculación, oposición o complementariedad y por lo tanto su estatuto y porvenir dependen de los encuentros fortuitos de las fuerzas de decisión, semánticas y pragmáticas, a las que llamamos usos. Los vocabularios así entendidos poseen una temporalidad propia y una fuerza de perduración y transmisión que es posible indagar genealógicamente. Su capacidad crítica se exhibe a través del debate social y político el cual conjunta a la academia y a las organizaciones y movimientos de la sociedad.

El estudio de vocabulario indaga la vida de las palabras, sus usos diversificados o diseminados en un mismo corte temporal y las apropiaciones de sentido y de las oportunidades de empleo a que dan lugar y que se producen a lo largo del devenir activo y vigente del vocabulario. La vida de las palabras se dibuja a la vez sobre un campo de experiencia y sobre la práctica sociopolítica que indaga sobre sus efectos sobre la comunidad de hablantes.

Vulnerabilidad (estudio de vocabulario)

Se entiende en general por "vulnerabilidad" la susceptibilidad a ser herido o vulnerado, a recibir un daño o perjuicio, o a ser afectado. Estos usos del término permiten pensar la vulnerabilidad al menos en dos sentidos. En un sentido muy general, como susceptibilidad a ser afectado, el término remite al antiguo "*pathos*", cuya acepción más usual era "lo que sucede sin que uno intervenga" y estaba relacionado con el término "*pathema*" es decir con la experiencia sensible en tanto que afección. Esta condición de pasividad o de imposibilidad de intervención, condujo a la posterior naturalización de la vulnerabilidad en el ámbito de lo social, como constitutiva de determinados individuos o sectores (mujeres, ancianos, niños, discapacitados, personas que viven en condiciones de pobreza, etc.).

Un segundo sentido del término "vulnerabilidad" reduce el significado general de afección a aquel de daño. Este es el sentido en que, en el discurso de los defensores de los derechos humanos y también en el discurso político-jurídico, el término "vulnerabilidad" se relaciona hoy con el de "violencia" como su correlato. Particularmente desde una perspectiva de género, la violencia se ha definido como "cualquier acción o conducta que cause muerte, daño o sufrimiento"1. Vulnerabilidad y violencia se presentan entonces en este segundo sentido, como una pareja conceptual, como ejercicio y padecimiento del daño, respectivamente.

Tal como se le plantea en las políticas públicas, y por tanto desde la estructura jerárquica del estado, la vulnerabilidad es una característica de personas o grupos de personas que se encuentran en estado de indefensión, desvalimiento o fragilidad. Dicho estado de fragilidad se atribuye a diversas causas, que se piensan bien como naturales, o bien como sociales. Entre las primeras se cuentan el género, la edad, la pertenencia a una etnia, entre otros; entre las segundas se enumeran las políticas económicas, los desastres naturales, el desamparo por parte de los estados2, entre otros. Al interior de este discurso, la asignación de causas de la vulnerabilidad a la "naturaleza" o a la "sociedad" es, como se puede observar, problemática, pues, ¿en qué medida se puede considerar la pertenencia a una etnia como una cuestión natural o un desastre natural como una cuestión social? Como lo ha mostrado el pensamiento crítico de finales del siglo pasado, y especialmente el pensamiento deconstructivo, la oposición naturaleza/sociedad que ha estructurado el pensamiento occidental en distintos ámbitos teóricos es paradójica. En este caso, como en otros, se presupone que lo natural es lo dado o lo inmodificable; y que lo social es, por el contrario, lo que se puede modificar,

---

1 *Cfr.* Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer. "Convención de Belém do Pará".

2 BUSO, Gustavo, *Vulnerabilidad social: nociones e implicancias de políticas para Latinoamérica a principios del siglo XX*, CENEPAL

pero simultáneamente se parte del supuesto de que la sociabilidad es una condición de lo humano y por lo tanto, es natural. Aparte de su carácter paradójico, la atribución de la condición de vulnerabilidad a causas naturales en el discurso jurídico, pero también en el discurso de las organizaciones civiles y de la sociedad en general tiene efectos graves de exclusión y otras formas de producción y reproducción del daño.

Es necesario entonces pensar la vulnerabilidad desde otra perspectiva. Una posibilidad es recurrir a una "ontología de los cuerpos", tal como recientemente lo propuso J. Butler, considerando que el cuerpo es, en su superficie y en su profundidad, un fenómeno social, pues su mera posibilidad de subsistencia depende de condiciones e instituciones sociales,3 que no deben reducirse a la estructura estado/sociedad civil, aunque a menudo sean administradas verticalmente desde el estado. Así, si ser vulnerable es la disposición de cualquier cuerpo a ser afectado, es en efecto una condición ontológica de todo cuerpo4, pero que es regulada por prácticas socio-políticas e históricas que asignan la vulnerabilidad a determinados individuos o sectores y que refuerzan esta asignación mediante su continua reproducción. Entre estas prácticas, que son tanto discursivas como no discursivas podemos contar las que se producen continuamente al interior de los aparatos jurídico, económico, político, médico y también las que se producen como parte de sentido común del discurso social.

Así esto que se piensa como natural únicamente es posible en tanto se es con el otro, al interior de un aparato social específico, que distribuye a los individuos como pertenecientes a grupos o comunidades de diferentes órdenes, como la familia, la nacionalidad, la etnia, la clase social, la comunidad religiosa, entre muchas otras, y que son violentos en la medida en que determinan (asignan) formas y espacios de la actividad, y de ejercicio del discurso a grupos específicos. El conjunto de procedimientos que ha dividido a la población en función de su sexo/género, ha sido, históricamente, el más perseverante. Como se señaló anteriormente estos procedimientos, a la vez que vulnerabilizan a individuos y a grupos de individuos naturalizan su vulnerabilidad. La naturalización opera mediante la repetición o reiteración de las prácticas, el acostumbramiento frente a dichas prácticas y finalmente, su invisibilización.

La crítica a esta producción de vulnerabilidad y violencia sólo es posible si se pone en cuestión, en primer lugar, el sentido del "*pathos*" como afección de un cuerpo previamente existente y sin la posible intervención de dicho cuerpo; y en segundo lugar si se someten a análisis sus procedimientos específicos. Cierta tradición crítica (F. Nietzsche, M. Foucault, G. Deleuze, J. Butler) ha propuesto, contra esta acepción de la experiencia, pensarla en términos de relaciones de fuerzas y los cuerpos como constituidos por esas relaciones. El daño debe pensarse como algo que se produce en

---

3 BUTLER, Judith, *Frames of war*, p. 33.

4 Antes que Butler, E. Levinas pensó en la precariedad e indefensión del Otro, y en la correspondiente responsabilidad frente a dicha precariedad como elementos fundamentales de la ética. Butler discute esta postura en *Precarious Life*, pp. 128-151; y en *Frames of war,* pp.172-173.

dichas relaciones, pero también como algo que es evitable en la medida en que éstas se modifiquen. Es decir, no hay individuos vulnerables, sino que los individuos son colocados en posiciones que los vulnerabilizan. El trabajo de resistencia implica pensar en relaciones que eviten el daño, o cuando menos, lo reduzcan. A este tipo de relaciones les hemos llamado "solidarias".

Circe Rodríguez y Erika Lindig

Bibliografía citada y sugerida:

BALIBAR Étienne, *Violencia, Idealidad y Crueldad*, Polis revista de la Universidad Bolivariana, N. 019, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.

BUSO, Gustavo. *Vulnerabilidad social: nociones e implicancias de políticas para Latinoamérica a principios del silgo XX*. CENEPAL, en http://www.vulnerabilidad+nociones+e+implicaciones+para+latinoamerica&rls=com.microsoft:es-mx:IE-SearchBox&ie=UTF-8&oe=UTF-8&sourceid=ie7&rlz=1I7WZPC_es

BUTLER, Judith. *Frames of war. When is Life Grievable.* Brooklyn, N.Y. Verso. 2010. 193 pp.

________, *Deshacer el género*, trad. Patricia Soley-Beltran. Barcelona. Paidós. 2006.

________, Gender Trouble. New York. Routledge. 1990. 236p

________, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence.* Brooklyn, N.Y. Verso. 2004. 168 pp.

FOUCAULT Michel, *Los anormales*, trad. Horacio Pons. 2ª ed. Buenos Aires. FCE. 2010. pp, 350

MARX, Karl. *Manuscritos de ecocomía y filosofía.* 3a. reimp. Trad. introd. y notas de Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza, 1968. 249 pp.

Desde hace más de dos decenas de años las organizaciones de la sociedad civil y la academia en Humanidades y Ciencias Sociales han intentado dialogar sobre los derechos humanos, las violencias y las exclusiones que obstaculizaban su disfrute y las estrategias para reactivar una sociedad civil que languidecía. Los vocabularios de unas y de otras, lejos de facilitar el intercambio, llegaron a oscurecer sus esperanzas compartidas de cambio. Tras muchos debates infructuosos donde cada parte quería imponer sus virtudes críticas sobre las de los demás, un grupo interdisciplinario se dió a la tarea de recoger las diferencias, analizar sus campos de aplicación y sus efectos semánticos y políticos, con el propósito de organizar una experiencia de fundación inédita de un vocabulario para el debate en el cual los interlocutores operaran diferencialmente el discurso mediado. Este vocabulario resultante no pretende ser definitivo sino una apuesta por el futuro del diálogo.

